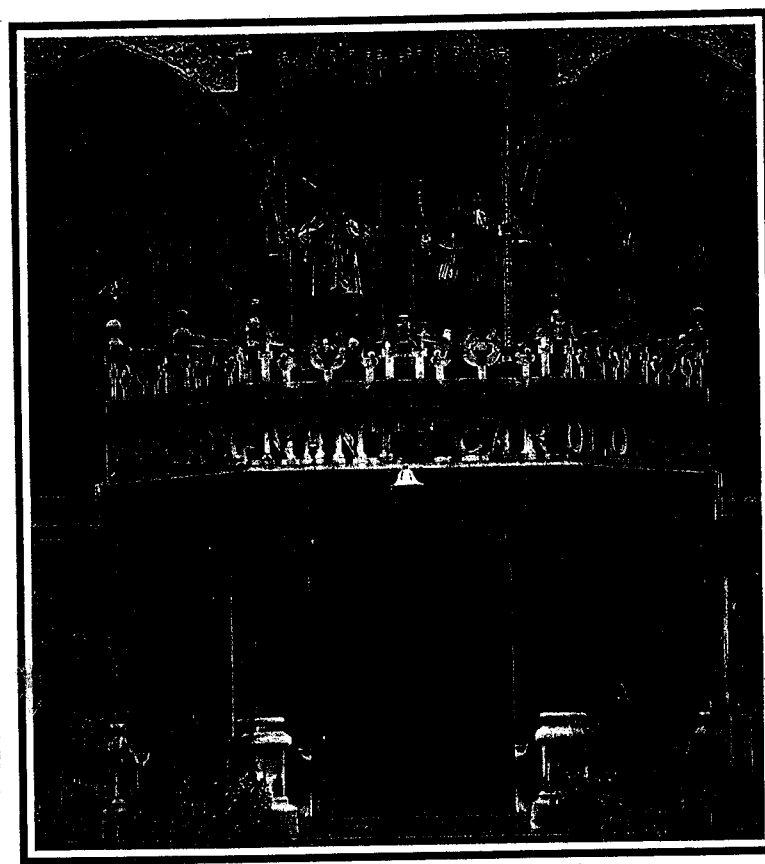


**Christopher Dawson**

***El espíritu  
del Movimiento  
de Oxford***



**RIALP**

CHRISTOPHER DAWSON

283.42  
D19e

EL ESPÍRITU  
DEL MOVIMIENTO DE OXFORD

Traducción, introducción y notas  
de José Morales

569953 APR 2000.08.19

EDICIONES RIALP, S. A.  
MADRID

Título original: *The Spirit of the Oxford Movement*

© 2000 de la versión española, realizada por JOSÉ MORALES  
para todos los países de habla castellana, by EDICIONES RIALP, S. A.,  
Alcalá 290. 28027 Madrid.

Aha 0385

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del Copyright. El editor está a disposición de los titulares de derechos de autor con los que no haya podido ponerse en contacto.

Fotocomposición: M. T., S. L.

ISBN: 84-321-3301-9

Depósito legal: M. 19.860-2000

*Printed in Spain*

Impreso en España

Gráficas Rógar, S. A., Navacarnero (Madrid)

## Índice

	<u>Págs.</u>
Introducción .....	9
I. La tradición anglicana .....	15
II. Los líderes Keble y Froude .....	29
III. Newman y la tradición evangélica .....	43
IV. El viaje al Mediterráneo .....	61
V. Apostólicos y conservadores .....	81
VI. Oxford y los <i>Tracts for the times</i> .....	103
VII. De la «Via media» al «Ideal de la Iglesia cristiana» .....	117
VIII. Conclusión .....	143

## Introducción

El inglés Christopher Dawson (1889-1970) es uno de los más distinguidos historiadores de las ideas que han trabajado y publicado durante el siglo XX. Educado en el anglicanismo, se hizo católico a los veinticinco años. Se ocupó intensamente de filosofía de la historia, desarrolló una gran actividad docente e investigadora en Inglaterra, y fue profesor de la Universidad de Harvard en el período final de su vida científica. Las personas que le invitaron a enseñar en la famosa universidad norteamericana barajaron también, inicialmente, como alternativas posibles, los nombres de Etienne Gilson y Jacques Maritain.

Dawson inició sus publicaciones en 1920 en las páginas de la *Sociological Review*. Fue en esta revista inglesa donde aparecieron sus primeros estudios sobre sociedad, cultura, e interpretación de la historia. Trabajador incansable, publicó en 1928 la monografía titulada *The Age of the Gods*. Su último libro, *The Formation of Christendom*, data de 1967. Entre ambas obras se escalonan con admirable regularidad una cadena de casi veinte libros, parte,

muchos de ellos, de un plan de conjunto, cuyas líneas y temas básicos expone Dawson en la excelente y ya madura monografía *Progress and Religion* (1929).

El pensamiento de Dawson se caracteriza por una actitud de fondo hecha de reverencia y respeto hacia la prehistoria y la historia de la humanidad. La historia humana no era para él un museo más o menos interesante de hechos pasados sin relevancia para el presente. Le preocupaba el futuro, pero tenía en cuenta apasionadamente la historia como maestra de la vida y pauta imprescindible para comprender el presente. Dawson consiguió proponer una visión coherente de la cultura humana como un modo común de vida, cuya alma es la religión. Conocía y entendía bien el hecho de que las diferentes culturas obedecen sin duda a factores económicos y sociales de índole diversa, pero estaba convencido, y trató siempre de argumentar, de que la cultura humana se moldea y se desarrolla por la religión.

Esta perspectiva conserva notable actualidad, y ha sido propuesta en términos muy semejantes por ensayistas contemporáneos, como, por ejemplo, el norteamericano Samuel P. Huntington (*The Clash of Civilizations*, N. York 1996). Huntington propone una interpretación del escenario mundial presente y futuro con base en la relación que establece entre civilización y religiones. Las grandes civilizaciones existentes (occidental, islámica, china, india, etc.) presentan notable estabilidad y consistencia, y pueden entenderse satisfactoriamente cada una de ellas en conexión con una religión determinada, que en parte las ha configurado e impulsado (cristianismo, islam, budismo, hinduismo, etc.).

El Movimiento de Oxford o Movimiento Tractariano (1833-1845) era uno de los temas donde Dawson se sentía más a su gusto como historiador inglés y como cristiano.

Había sido educado en las tradiciones intelectuales y religiosas que derivaban de ese movimiento teológico y espiritual, que con bases doctrinales firmes trató de vivificar el dormido anglicanismo de comienzos del siglo XIX. El primer centenario del Movimiento, celebrado en 1933, le dio ocasión para ofrecer una interpretación de los hechos que puede considerarse no sólo acertada sino también clásica.

Desde entonces han aparecido abundantes monografías sobre la historia, el significado teológico del Movimiento Tractariano, y la personalidad de sus líderes<sup>(1)</sup>. Las líneas generales de estos escritos y su contenido ofrecen por lo general datos e interpretaciones válidas que muestran la relevancia actual y complementariedad de la obra de Dawson. Lo indican, entre otras cosas, la alabanza tributada por *The Concise Cambridge History of English Literature* (revised edition, 1970), que habla de la *verdad* contenida «in Christopher Dawson's characteristically excellent work *The Spirit of the Oxford Movement*».

Para penetrar y exponer el espíritu del Movimiento Tractariano, Dawson acude directamente a las fuentes, que son en este caso los *Tractos* iniciados por Newman en 1833, la correspondencia de los protagonistas principales, los sermones de Newman y Keble, y las composiciones poéticas contenidas en la colección denominada *Lyra Apostolica*. El

---

(1) PIERS BRENDON, *Hurrell Froude and the Oxford Movement*, London 1974; WILLEM BEEK, *John Keble's literary and religious contribution to the Oxford Movement*, Nijmegen 1959; OWEN CHADWICK, *The Spirit of the Oxford Movement: tractarian essays*, Cambridge 1995; MARVIN O'CONNELL, *The Oxford Conspirators: a history of the Oxford Movement, 1833-1845*, Lanham 1991; EUGENE FAIRWEATHER, *The Oxford Movement*, Oxford - N. York 1964; JOHN GRIFFIN, *The Oxford Movement. A revision*, Edinburgh 1984; Peter B. NOCKLES, *The Oxford Movement in Context*, Cambridge 1994.

lector es llevado al interior de los acontecimientos, y Newman, Keble, Froude, y Pusey viven y hablan de nuevo para él. Se encuentra de ese modo en presencia de hombres cuyos sentimientos y mentes conservan el poder de moverle y estimularle.

Dawson pasa por encima de muchos detalles de las controversias y apunta a destacar el núcleo de lo sucedido. El Movimiento de Oxford se nos hace inteligible sólo si lo vemos como proclamación del Cristianismo como una realidad misteriosa siempre actual. Los impulsores del Movimiento Tractariano buscan ante todo mantener la identidad espiritual de la visión cristiana de Dios y del hombre. Apuntaban así un elemento nuevo en la vida religiosa del siglo XIX. Lo que para muchos victorianos y gente del continente europeo eran simples lugares comunes de carácter ético o vagamente espiritual, se hacen cosas reales en los escritos tractarianos, especialmente en los textos irremplazables de Newman. Sentido religioso, poder imaginativo y penetración intelectual se dan cita en los escritos de éste, que como líder principal del Movimiento configuró poderosamente su curso histórico.

El autor dedica notable atención a la figura e ideas de Hurrell Froude, que ejerció a su vez considerable influencia en la ideas de Newman. Dawson considera que los tractarianos supieron leer los signos de los tiempos mucho mejor que quienes profesaban ruidosamente estar en sintonía con el espíritu de la época.

El libro no pone de manifiesto los aspectos ecuménicos del Movimiento de Oxford. No menciona, por ejemplo, el pensamiento y las actividades de un Newman que siempre se demostró sensible a la unión de los cristia-

nos<sup>(2)</sup>. Basta examinar su correspondencia anglicana con el católico Ambrose de Lisle y más tarde con Edward Pusey durante el tiempo católico. Si el fin de su libro hubiera sido diferente, Dawson habría desarrollado bien la vertiente ecuménica del tema, que aunque no podía ser un asunto primario en los objetivos tractarianos, formaba, sin embargo, parte de su horizonte.

Dawson fue siempre sensible al ecumenismo. Reconocía que el Anglicanismo en el que se formó durante su juventud le había permitido más tarde apreciar aspectos del Catolicismo que no habría percibido en caso de haber nacido católico. Cuando el Cardenal Hinsley lanzó en Inglaterra el Movimiento ecuménico llamado «*The Sword of the Spirit*», que abortó por la oposición de obispos más conservadores, Dawson colaboró estrechamente con el Cardenal y apoyó sus iniciativas. Pensaba que las perspectivas de unión entre las Iglesias católica y anglicana eran cada vez más favorables.

La traducción aquí presentada podrá ayudar al lector a conocer las líneas generales y algunos detalles significativos de un importante capítulo en la historia religiosa del siglo XIX. Son hechos que, a través sobre todo de la figura de Newman, han repercutido decisivamente en la situación actual de las relaciones entre católicos y anglicanos.

J. M.

---

(2) Ver H. R. T. BANDRETH, *The Oecumenical Ideals of the Oxford Movement*, London 1947; M. LAROS, *Kardinal Newmans ökumenische Sendung, Festgabe Lortz*, vol. I, 1958, 469-480; Ch. S. DESSAIN, *Cardinal Newman and Ecumenism*, *Clergy Review* 1, 1965, 119-37; 189-206; J. D. HOLMES, *A Note on Newman's ecumenical theology, The Rediscovery of Newman*, ed. J. COULSON - A. M. ALLCHIN, London 1967, 100-122.

## I. La tradición anglicana

El centenario del Movimiento de Oxford ha producido ya un conjunto no pequeño de literatura, donde se examinan exhaustivamente casi todos los aspectos de ese movimiento espiritual y teológico. Sin embargo, con pocas excepciones, esos estudios conmemorativos se ocupan del Movimiento de Oxford sólo en la medida en que fue el origen y fuente de la corriente anglocatólica en la Iglesia de Inglaterra. Son panegíricos o críticas de un movimiento eclesiástico vivo. Consideran el pasado con los ojos puestos en el presente, y se preocupan frecuentemente más de justificar ideales de ahora mediante precedentes del pasado, que de descubrir aquellos elementos del pasado que eran más propios del Movimiento, y de los que éste derivaba su carácter único.

Es siempre una tentación para el historiador exagerar la continuidad de la historia, sobre todo cuando el historiador representa un partido o una causa. Pero el pasado no existe para el presente. Posee sus propios fines y sus

propios valores. Su vida se halla ligada a la vida de personalidades individuales irrepetibles, que pueden parecer simple alimento para el proceso histórico pero que no son, no obstante, factores espirituales de carácter último. Este es el profundo misterio de la historia que Newman ha expresado tan noblemente en las líneas que escribió en 1833 durante su travesía del mar Jónico:

«Esta corriente multitudinosa que percibimos bajo nosotros, aunque es como una única vida en su nacimiento y declive, ¿No será acaso como la historia que se gasta y discurre, y cuyas venas viven en singularidad sobrecogedora, cada una en su bien definida esfera de luz o de oscuridad?»<sup>1</sup>

Así la historia no es muy diferente al viaje de Dante por el otro mundo. Si entramos a fondo en una época espiritual como la del Movimiento de Oxford, nos encontramos con la presencia de hombres cuyos espíritus viven todavía y tienen poder para movernos. Porque los hombres que al final cuentan no son las figuras con éxito que han cabalgado triunfalmente sobre la cresta de las olas del cambio, como Napoleón, sino los que, indiferentes al éxito o al fracaso, desprecian resultados rápidos y protegen a cualquier precio su integridad espiritual. Estos son los verdaderos jueces del mundo. *Fulgebunt iusti et tamquam scintillae in arundinetis discurrent. Iudicabunt nationes et dominabuntur populis et regnabit Dominus illorum in perpetuum.* [Sap 3, 7].

Pero aparte de estas consideraciones más hondas, el Movimiento de Oxford merece ser estudiado por sí

<sup>1</sup> *Lyra Apostolica*, 50.

mismo<sup>(1)</sup>, y no solamente por sus efectos en los avatares subsiguientes de la Iglesia de Inglaterra. Constituye una fase muy original y característica de la tradición inglesa, porque representa ese momento único en la historia de nuestra cultura en el que la sociedad británica había emergido de la estabilidad del mundo georgiano y no se había asentado aún en el molde del Victorianismo.<sup>(2)</sup> Ese período relativamente breve fue testigo de un extraordinario florecimiento del genio nacional como no había conocido Inglaterra desde la época de Isabel I<sup>(3)</sup>. Como esta época, fue también un tiempo de poetas y soldados, de hombres de pensamiento y hombres de acción. La mente inglesa se mostró más emprendedora, más sensible a ideas, menos ramplona y provinciana que antes o desde entonces.

Es verdad que fue una edad de crisis y de generales penalidades, en la que Inglaterra se encontró cubierta por la nube de un industrialismo que comenzaba a contaminar el aire inglés y a deformar el campo. Compartía algunos de los peores defectos de las épocas que la flanquea-

(1) La corriente teológica e intelectual que se denomina Movimiento de Oxford comienza en el año 1833 por iniciativa de un grupo de profesores de la Universidad de Oxford, encabezados por John Keble, John H. Newman, y Hurrell Froude. Este movimiento se asigna como fin la renovación de la Iglesia de Inglaterra, es decir, afirmar su independencia respecto al estado, fortalecer su culto y hacer sus doctrinas más fieles a la tradición anglocatólica que vivía dentro del Anglicanismo. El movimiento se suele considerar terminado con la entrada de Newman en la Iglesia Romana en octubre de 1845, pero siguió operante de algún modo a través de los líderes que continuaron en la Iglesia de Inglaterra.

(2) El período Victoriano no es una época homogénea social ni religiosamente, pero se hace coincidir convencionalmente con el reinado de Victoria (1837-1901).

(3) Su reinado abarca los años 1558-1603.



ban antes y después, es decir, la brutalidad animalesca del pasado y la dureza mecánica del futuro, pero contenía también semillas de promesa que el futuro no iba a realizar, y los últimos frutos del viejo orden que desaparecería con ella. Así fue el Movimiento de Oxford. Significó el último fruto de la vieja tradición anglicana que tenía sus raíces en el siglo XVII, y al mismo tiempo llevó la tradición inglesa de su aislamiento espiritual al contacto con las grandes corrientes de la cultura occidental, con el Catolicismo y el Liberalismo.

La actitud inglesa hacia el mundo exterior había sido hasta entonces de un celoso exclusivismo. La Revolución Francesa había producido una reacción nacional contra las ideas «jacobinas», y hecho de la devoción a la «Iglesia y el Rey» la medida del patriotismo, cuando por más de dos siglos la entera tradición nacional se había distinguido por un odio fanático al Papismo extranjero y a todo lo extranjero por ser papista. Hay una divertida historieta de cómo, durante las guerras con Francia a comienzos del siglo XVIII, un mono escapado de un circo ambulante fue arrestado como espía francés por un celoso policía, y esta actitud hacia lo extranjero perduraba aún en la Inglaterra del *Reform Bill*<sup>(4)</sup>.

Gladstone<sup>(5)</sup> cuenta cómo en su primera experiencia de política inglesa, en la elección de 1831 sobre la gran

(4) Lord Grey y los *Whigs* llegaron al gobierno en noviembre de 1830. Una de sus primeras medidas políticas fue la Ley de Reforma electoral, aprobada en junio de 1832. Esta ley redistribuía los distritos electorales, y con ello desplazaba el poder de la aristocracia hacia las clases medias.

(5) William E. Gladstone (1809-1898) militó inicialmente en el partido conservador. En 1867 llegó, sin embargo, a ser líder del partido liberal. Fue primer ministro en 1869 y años sucesivos. Era hombre religioso, de profundas convicciones anglicanas.

Reforma electoral, le impresionaron dos cosas: la hostilidad general del votante ordinario hacia la emancipación católica<sup>(6)</sup>, y su despectiva indiferencia respecto a la política del continente. «Hablé a un trabajador —escribe Gladstone— sobre el texto 'Reforma ha sido revolución'. Para corroborar mis palabras, dije: 'Mira, si no, a las revoluciones en países extranjeros'. Me refería, desde luego, a Francia y Bélgica. Mi interlocutor me miró con expresión dura, y exclamó: 'Al diablo todos los países extranjeros. ¿Qué tiene que ver con ellos nuestra vieja Inglaterra?'»<sup>2</sup>.

Pero a pesar de la fuerza de esta tradición, no era ya posible para Inglaterra permanecer al margen y no tomar parte en el debate mundial. Detrás del partido de la Reforma estaban Bentham<sup>(7)</sup> y los Utilitaristas, así como la filosofía de la Ilustración francesa y su idealismo nacionalista. Detrás de los *Tories* estaba Coleridge<sup>(8)</sup>, y tras él la filosofía alemana de la edad romántica, con su idealismo religioso, su culto de la evolución histórica, y su admiración hacia la Cristiandad medieval. La aprobación del *Bill* de la Reforma provocó el enfrentamiento entre estas

<sup>2</sup> J. MOZLEY, *The Life of W. E. Gladstone*, London 1908, vol. I, 54.

(6) La emancipación civil de los católicos ingleses e irlandeses fue aprobada en 1829, bajo el reinado de Jorge IV. Suponía, entre otras cosas, la posibilidad de que los católicos pudieran votar y ser votados en las elecciones para el Parlamento.

(7) Jeremy Bentham (1748-1832) es con John S. Mill el representante más destacado del pragmatismo positivista y del utilitarismo inglés del siglo XIX.

(8) Samuel T. Coleridge (1772-1834), ensayista y poeta de gran importancia, destaca también por sus escritos sobre las relaciones Iglesia-estado y sus intentos de fundamentar éticamente el Cristianismo.

fuerzas. Però no fue la reforma del estado sino la de la Iglesia lo que resultó el tema decisivo. Fue esta cuestión, como ha escrito John Morley, la que «abrió las esclusas y desató la inundación. ¿Qué es la Iglesia de Inglaterra? Hacer esta pregunta suponía hacer otras cien. Credos, dogmas, reglamentos, jerarquía, instituciones parlamentarias, tribunales de justicia, tradición histórica —el *Prayer book*, la Biblia—, todos estos temas de gran calado, sagrados y profanos, con todas sus incontables ramificaciones entraron rápidamente en un tornado de tal controversia como no se había visto en Inglaterra desde la Revolución»<sup>3</sup>.

A primera vista, la causa de todo esto parece muy desproporcionada a sus efectos, y hay algo de incongruente en el espectáculo de un idealista no mundano como Keble<sup>(9)</sup>, que anuncia la hora de apostasía nacional porque el estado ha tomado en sus manos la reforma de la Iglesia estatal irlandesa, que ni siquiera era la Iglesia de la nación, y que debía no sólo su riqueza sino su misma existencia a un poder secular ajeno.

Sin embargo, las moderadas y razonables medidas de reforma eclesiástica que fueron decididas por el nuevo gobierno, eran parte de un programa más amplio que implicaba un cambio en las relaciones fundamentales entre Iglesia y estado en Inglaterra, porque el

<sup>3</sup> Id. 116.

(9) John Keble (1792-1866) entró en Corpus Christi College y fue elegido *fellow* de Oriel en 1811. En 1816 se ordenó presbítero de la Iglesia anglicana, y un año después fue designado tutor de Oriel. De gran brillantez intelectual, ocupó por un tiempo la cátedra oxoniense de Poesía, hasta que abandonó el puesto para dedicarse al trabajo pastoral.

nuevo Erastianismo de Lord Brougham y Lord John Russell<sup>(10)</sup> presentaba un carácter muy diferente al de los Tudor o los Estuardo. La vieja Iglesia de Inglaterra era una Iglesia nacional en el sentido más pleno de la palabra. Su relación con el estado no era sólo asunto de política externa y de organización. Era un vínculo casi sacramental que moldeaba la vida interior y el *ethos* espiritual de la comunidad. La tradición anglicana afirmaba el carácter sagrado de la realeza en los términos más inequívocos y rechazaba la idea de limitación de la autoridad real a los asuntos puramente temporales como «una opinión perversa y brutal», como si, en palabras de Hooker<sup>(11)</sup>, «Dios hubiera establecido a los reyes sin otro fin que alimentar a los hombres y procurarles sustento material»<sup>4</sup>.

En la gran edad de la Iglesia de Inglaterra, estas ideas encontraron expresión característica en las doctrinas del derecho divino de los reyes y del deber de obediencia pasiva, y aunque sufrieron un serio revés debido a la Revolución de 1688<sup>(12)</sup> y al cisma de los

<sup>4</sup> *Treatise on the Laws of Ecclesiastical Polity*, ed. John Keble, London 1836, vol. 3, 2.

(10) Se llama Erastianismo a la doctrina y la práctica de la hegemonía del Estado sobre la Iglesia en asuntos eclesiásticos. El término deriva del teólogo suizo Thomas Erastus (1524-1583).

Henry Peter Brougham (1778-1868), conocido por sus ideas liberales, impulsó numerosas reformas políticas.

John Russell, del partido *Whig*, fue primer ministro en los períodos 1846-52 y 1865-66.

(11) Richard Hooker (1554-1600) es uno de los representantes más clásicos y autorizados de la teología anglicana tradicional.

(12) Esta revolución arrojó del trono a Jacobo II Estuardo y dio entrada a Guillermo III de Orange.

*nonjurors*<sup>(13)</sup>, sería un error suponer que no estaban ya vigentes de algún modo en el siglo XVIII y comienzos del XIX.

Eran mantenidas no sólo por eclesiásticos extremos de la *High Church*<sup>(14)</sup>, que hicieron de la doctrina de la obediencia pasiva un instrumento de resistencia al gobierno, sino que caracterizaban también a *Whigs* como el obispo Gibson<sup>(15)</sup> y el Dr. Routh<sup>5</sup>, representante éste del viejo orden en un mundo cambiante, que a pesar de su adhesión al sistema instaurado por la Revolución y su repudio de la obediencia pasiva, eran tan firmes como Laud o Sancroft<sup>(16)</sup> en su devoción a las tradiciones *High Church*. Además, la renovación de la alianza entre la monarquía y los *Tories*, que marcó el período de Jorge III<sup>(17)</sup>, había restaurado la influencia del partido de la *High Church* en el *establishment*, y disfrutado durante casi se-

---

<sup>5</sup> Que Routh era partidario de los *Whigs* es afirmado como seguro por William Palmer en *Notes of a Visit to the Russian Church*, 1882, 8-9.

(13) Se denominan *nonjurors* a los miembros de la Iglesia de Inglaterra que, después de 1688, negaron el juramento de fidelidad a Guillermo y María, alegando su voluntad de no romper el juramento hecho previamente a Jacobo II y sus sucesores.

(14) La *High Church* es la rama más conservadora y tradicional de la Iglesia de Inglaterra, y la menos influida por doctrinas calvinistas.

(15) Edmund Gibson (1669-1748) fue obispo anglicano de Londres, y se distinguió por sus proyectos de reforma eclesiástica.

(16) William Laud (1573-1645) fue arzobispo de Canterbury en el reinado de Carlos I. Falsamente acusado de Papismo, fue ejecutado por los puritanos.

William Sancroft (1617-1693) fue arzobispo de Canterbury. En 1689 se le retiró de la sede por negarse a reconocer como rey a Guillermo de Orange.

(17) Jorge III de Hannover ocupó el trono desde 1760 hasta 1820, en uno de los reinados más largos de la historia de Inglaterra.

tenta años de un práctico monopolio del patronato gubernamental, a la vez que sus ideales de unión entre Iglesia y estado habían recibido un poderoso reforzamiento desde las posturas de filósofos y hombres de letras, como Burke, Coleridge y Southey<sup>(18)</sup>. Y estas ideas no eran solamente el emblema de un partido político o de una facción eclesiástica. Poseían la más alta sanción posible en la liturgia de la Iglesia misma.

Durante la entera época de la Revolución y supremacía de los *Whigs*, y hasta mucho después del *Reform Bill*, la Iglesia de Inglaterra había observado las fiestas oficiales que conmemoran la *Gunpowder Treason*<sup>(19)</sup>, la ejecución de Carlos<sup>(20)</sup>, el rey mártir, y la restauración de la familia real<sup>(21)</sup>. Si queremos entender el *ethos* de la vieja Iglesia de Inglaterra, que unía religión y política en una lealtad común, no hay cosa mejor que leer los oficios litúrgicos para esos días, así como los sermones que los acompañaban, como, por ejemplo, el de Isaac Barrow para el 29 de mayo de 1676, sobre el Feliz Retorno del rey, el de Sacheverel, el 5 de noviembre de 1709, sobre los Peligros de

---

(18) Edmund Burke (1720-1797) es uno de los escritores políticos ingleses más destacados por sus ideas críticas a la Revolución francesa. Burke era de origen irlandés.

Robert Southey (1774-1843) fue escritor y poeta de gran inspiración.

(19) Un complot para volar el Parlamento, presuntamente organizado en 1605, fue atribuido a un grupo de católicos, y da lugar desde entonces a celebraciones populares en las que se mezclan afanes festivos y restos de fanatismo protestante.

(20) Carlos I (1600-1649) era nieto de María Estuardo. Fue juzgado y ejecutado en Londres por decisión de Oliverio Cromwell.

(21) La restauración de los Estuardos en la persona de Carlos II, hijo de Carlos I, tuvo lugar en 1660.

Falsos Hermanos, el del obispo Horsley sobre el Día del rey Carlos, en 1797, el de Keble para este mismo día, en 1831, sobre el Peligro de simpatizar con la Rebelión, y el de Pusey, el 5 de noviembre de 1837, sobre la Obediencia Pasiva<sup>6</sup>.

Todo esto no es simple Erastianismo en sentido vulgar. Inspiró un genuino calor de sentimiento religioso, y se asociaba con todo lo que había de mejor en la Iglesia de Inglaterra y de más noble en la tradición nacional. Es el espíritu de Hooker y Andrewes, y Laud y Sancroft y Henry Vaughan y Thomas Ken<sup>(22)</sup>. El perfume que todavía impregna la pequeña iglesia de Bemeston y la capilla de Little Gidding es el de una doble lealtad. Fue en esta atmósfera donde se educaron los progenitores del Movimiento de Oxford. Lo captaron perfectamente los adversarios del movimiento, como Thomas Arnold<sup>(23)</sup>, que escribió en 1836: «Son los mismos *non-jurors* y clérigos *High Church* del tiempo del rey Guillermo y de Ana y de

<sup>6</sup> Las palabras finales de la oración que concluye el servicio religioso para el 29 de mayo, aniversario de la vuelta de los Estuardos, dicen: «Fortalece, Señor, los brazos de nuestro gracioso soberano el rey Jorge, y de todos los que bajo él ejercen autoridad con prudencia y justicia, para suprimir a todos los obradores de iniquidad que tornan la religión en rebelión y la Fe en facciones; que nunca prevalezcan de nuevo sobre nosotros ni triunfen para ruina de la Monarquía y de tu Iglesia».

(22) El poeta Henry Vaughan (1622-95) fue un ardiente defensor de Carlos I.

Thomas Ken (1637-1711) fue obispo de Bath and Wells, depuesto por no jurar fidelidad a Guillermo de Orange.

(23) Thomas Arnold (1795-1842) fue Headmaster de Rugby. Excelente profesor de lenguas clásicas, obtuvo una *fellowship* de Oriel, que ocupó desde 1815 hasta 1819. Se distinguió por sus ideas liberales y su enemiga hacia Newman y los hombres del Movimiento de Oxford.

Jorge primero, reproducidos con apenas un matiz de diferencia».

No cabe duda de que el *High Churchman* normal aceptaba esta tradición en su forma más Erastiana y cruda, como el Arcipreste Froude<sup>(24)</sup>, que, en palabras de su hijo James Anthony, veía «la Iglesia misma como parte de la Constitución y el *Prayer Book* como un acto del Parlamento con el que solamente la locura o la deslealtad podían colisionar». Sin embargo, estaba implícita en la tradición *High Church*, y es difícil trazar una línea de demarcación entre *high churchmen* como Sykes y Watson<sup>(25)</sup> y Keble y Rose, que habían conservado la tradición genuina del siglo XVII, y hombres como el doctor Hook y Christopher Wordsworth el joven<sup>(26)</sup>, que representaba el tipo más oficial. Las mismas tradiciones teológicas y el mismo tipo de piedad eran comunes a ambas escuelas. Las diferencias eran de grado más que de principio, y los puntos de vista que el doctor Hook defendía tan calurosamente en su famoso sermón de 1838 ante la reina Victoria son los mismos que habían inspirado el sermón de Keble en julio de 1833.

El nuevo movimiento de reforma despertaba en los defensores de esta tradición memorias del pasado. Parecía

(24) Robert Hurrell Froude (1770-1859), padre de Hurrell Froude; era arcipreste en Dartmouth, Devonshire.

(25) Richard Watson (1737-1816) fue obispo de Llandaff y Regius Professor de Teología en Cambridge.

(26) Walter F. Hook (1798-1875), dean de Chichester, se educó en Winchester y Oxford. Simpatizó con el Movimiento Tractariano, aunque tuvo sus diferencias con Pusey.

Christopher Wordsworth (1807-1885) era sobrino del poeta. Ocupó la sede de Lincoln, y destacó por sus estudios bíblicos y patrísticos.

encerrar un nuevo ataque contra los derechos y libertades de la Iglesia establecida, como había ocurrido en tiempos de Cromwell<sup>(27)</sup>. Los *High Churchmen* eran *High Tories* en su totalidad, acérrimos opositores, sin esperanza de éxito, de la emancipación católica y del *Reform Bill*. Pero resultaba difícil mantener las viejas lealtades en un mundo nuevo. Si Lord Brougham no era un Cromwell, mucho menos era Guillermo IV<sup>(28)</sup> una réplica de Carlos I. Todos los aliados tradicionales de la *High Church*, es decir, la Corona, los Obispos, el gobierno *Tory*, demostraron ser apoyos débiles. El *Reform Bill* había destruido las bases de la vieja alianza. De ahora en adelante la *High Church* defendería más y más su autonomía eclesiástica y su independencia del estado. Los auténticos herederos del sistema político Tudor iban a ser los *Broad Churchmen*, seguidores de Arnold y Stanley, que perseguían el ideal liberal de comprehensividad más que de Catolicismo, y que estaban dispuestos a hacer casi cualquier sacrificio para preservar el carácter nacional de la Iglesia establecida.

Es verdad que la teoría clásica anglicana de Iglesia y estado encontraba todavía defensores en los primeros tiempos de Victoria, especialmente en el joven Gladstone y en Christopher Wordsworth junior<sup>7</sup>, pero sus ideales de papel se vieron pronto arrollados por el tenaz sentido común de un periodista liberal de genio<sup>(29)</sup> como

<sup>7</sup> W. E. GLADSTONE, *The State in its Relations with the Church*, London 1838; Christopher WORDSWORTH, *Theophilus Anglicanus*, 1843.

(27) Oliverio Cromwell (1599-1658) gobernó Inglaterra con el título de Lord protector desde 1653 hasta su muerte.

(28) Guillermo IV era hijo de Jorge III. Murió en 1837.

(29) Thomas B. Macaulay (1800-1859) alcanzó gran fama por su *Historia de Inglaterra* (1849-61), escrita desde una concepción liberal.

Macaulay<sup>8</sup>. Este no fue, sin embargo, el camino que el Movimiento de Oxford estaba destinado a seguir. Su dirección fue determinada por hombres que aceptaron la ruptura de la vieja alianza y el ocaso del viejo orden.

Su ideal no era el sistema político-eclesiástico Tudor, ni la Iglesia estatal de Hooker, y ni siquiera la teocracia cuasibizantina de Laud y Strafford: era la libertad espiritual de la Iglesia Apostólica y la herencia católica de la Iglesia de los Padres. La afirmación de este ideal se debía sobre todo al genio del más joven y más brillante hombre del grupo oxoniense, Richard Hurrell Froude<sup>(30)</sup>, que desde su lecho de muerte dirigía los dardos de su ingenio y su desprecio al compromiso Erastiano y al sistema mismo de la Reforma. Froude era un estricto *Tory* jurado enemigo del conservatismo, y un *high churchman* que aborrecía la mundanidad y cómoda complacencia del partido de la *High Church* oficial. Es en la acción de este hombre sobre los caracteres sumamente diferentes de Keble y Newman donde ha de buscarse la verdadera génesis del Movimiento de Oxford, como distinto de la reacción de la *High Church*.

<sup>8</sup> En su famoso artículo sobre el libro de Gladstone, publicado en «The Edinburgh Review», abril 1839.

(30) Richard Hurrell Froude (1803-1836) ocupa un lugar muy central en la presente monografía. Fue elegido *fellow* de Oriel en 1826, y tutor en 1827. Newman le acompañó en el viaje al Mediterráneo emprendido en diciembre de 1832. Tomó parte activa en los comienzos y primeros años del Movimiento de Oxford. Murió prematuramente en Dartington (Devon).

## II. Los líderes Keble y Froude

Que Keble, Newman y Froude fueron al unísono los autores y creadores del Movimiento de Oxford pocos estudiosos, en caso de haber alguno, lo negarán, pero es asunto mucho más difícil determinar su importancia relativa. Cada uno desempeñó una parte esencial, pero ninguno de ellos habría podido actuar sin la cooperación del resto. Froude en solitario habría ascendido como una bengala y dejado tras de sí solamente una lluvia de destellos luminosos. Keble habría sido un clérigo rural conservador, escritor de agradable poesía religiosa, que habría viajado a Oxford para votar contra cualquier reforma. Newman habría sido capaz ciertamente de hacer algo por sí solo, ¿pero quién puede decir qué hubiera hecho? Podría haber sido en Oxford un campeón de opiniones liberales, o un gran teólogo evangelista. Desde luego no habría terminado sus días como Cardenal de la Iglesia Romana. Froude se comparó a sí mismo, en su lecho de muerte, con el asesino que había realizado en su vida una acción buena, y afirmó que ésta había sido poner en con-

tacto a Keble y Newman y hacer que se entendieran mutuamente. Y es de hecho difícil exagerar la importancia de su contribución, porque el contacto de esas dos mentes y voluntades, en el marco de sintonía de Hurrell, generó una nueva corriente de actividad espiritual que transformó la vida religiosa de Inglaterra.

De los tres líderes, Keble era el menos original y el menos creativo. Representa el factor estático en la combinación, y en parte por su senioridad, tanto su carácter como su punto de vista apenas se modificaron en el curso del movimiento. Pero a causa de esta misma razón, suministró el sólido punto de apoyo que el movimiento necesitaba. Keble era el último, y en algún respecto, el más distinguido brote de la tradición *Tory High Church*. Había crecido en el ambiente patriarcal de la parroquia de su padre Thomas Keble, donde, según el viejo estilo, recibió su entera formación hasta los dieciséis años, cuando entró en la universidad. Toda su vida transcurrió en el «sagrado apartamiento de una vida familiar inglesa, entre gente que disfrutaba de una perfecta armonía de gustos y opiniones»<sup>1</sup>.

Sacrificó una brillante carrera en Oxford y la perspectiva de mayores ascensos, para ser coadjutor de su padre en la zona de los Costwolds y cuidar de él en su ancianidad.

Esta devoción filial corre paralela a su amor hacia el principio de lealtad en asuntos de Iglesia y estado. La conexión se hace patente en su defensa de la antigua doctrina anglicana de no-resistencia, de la que es tal vez el úl-

<sup>1</sup> T. MOZLEY, *Reminiscences Chiefly of Oriel College and the Oxford Movement*, vol. I, 1882, 219.

timo apologista inglés. «La obediencia a gobernantes y magistrados —dice Keble— es juicio de Dios, que no puede equivocarse, un deber tan sagrado como la obediencia filial, y sólo admite el mismo grado de excepciones que ésta. De acuerdo con esto, ningún cálculo de conveniencia o medida alguna de bien privado o público justificarían que un súbdito resistiera violentamente a la autoridad, excepto en casos tan extremos como los que justificarían que un hijo bajo patria potestad resistiera violentamente al padre o a la madre»<sup>2</sup>.

Keble considera por tanto toda indisciplina e insubordinación, ya sea social, política o eclesiástica, como algo esencialmente pecaminoso y estrechamente vinculado al vicio de la sensualidad. «Es el amor mismo de la excitación, y la antipatía hacia satisfacciones puras y tranquilas. Se expresa ordinariamente en placeres desmedidos y caprichosos, y arde cuando tiene oportunidad en difamación ilegal y resistencia bruta. Estos son los resultados visibles y concretos cuando se tiene la audacia y la habilidad de medirlos: ¿pero quién podrá estimar la corrupción silenciosa que cada día y cada hora fomentan en sí mismos, soñando y disfrutando las maldades que desean ver realizadas por el corazón o el poder?»<sup>3</sup>.

Para un hombre de convicciones semejantes, cuya naturaleza se arraigaba tan hondamente en el pasado y que poseía un sentido tan vigoroso de la santidad propia del orden y de la tradición, el racionalismo superficial y autosuficiente del liberalismo de Bentham no podía resultar sino intensamente desagradable. Su tradición era la de

<sup>2</sup> *Sermons Academical and Occasional*, Oxford 2nd. ed., 1848, 112.

<sup>3</sup> Id. 108.

Butler<sup>(1)</sup> y de la vieja escuela inglesa de filosofía moral, pero Keble desarrolló esta tradición en un sentido más platónico y espiritual que Shaftesbury<sup>(2)</sup> y el mismo Butler. La razón era siempre secundaria a sus ojos: no era una guía suficiente a la acción humana, dada su incapacidad para alcanzar los fundamentos de la vida moral. En grado mayor que los demás líderes del movimiento, Keble vivía con sentido intuitivo de las realidades espirituales y un instinto que llamaba «gusto moral». Era mediante el cultivo de un sentido intuitivo de estos instintos espirituales como pensaba que debía llegarse al verdadero conocimiento. Se trataba de una sabiduría práctica, como la Hokhma del Antiguo Testamento, que sólo se adquiría por la obediencia y el conformar la mente y el carácter a la norma de la tradición sagrada y de la ley de Dios<sup>4</sup>.

La intensidad misma del sentido religioso de Keble le condujo así a minusvalorar sus propios talentos y esconder deliberadamente sus dotes intelectuales. Como ha escrito Dean Church<sup>(3)</sup>, «dificultaba continuamente el libre

<sup>4</sup> Ver el sermón *El Favor que Dios muestra a la Fe implícita*, en el volumen citado.

(1) Joseph Butler (1692-1752) fue obispo de Durham. Es uno de los representantes ingleses más destacados en el campo de la Teología natural. Publicó en 1726 su *Analogy of Religion*, una de las obras que más influencia han ejercido en el pensamiento filosófico-religioso de Inglaterra. Newman fue asiduo lector de Butler, que es mencionado en la *Apología pro vita sua*.

(2) Anthony A. Cooper (1801-1885), séptimo conde de Shaftesbury, fue elegido al Parlamento en 1826 por el partido conservador. Destacó como reformador e impulsor de leyes sociales.

(3) Richard William Church (1815-1890) fue dean de San Pablo de Londres. Elegido *fellow* de Oriel en 1838, fue gran amigo de Newman, al que guardó siempre gran fidelidad personal, a pesar de continuar en el Anglicanismo hasta el fin de su vida. Publicó en 1891 una de las más bellas y rigurosas narraciones sobre el Movimiento de Oxford.

ejercicio de sus capacidades y cualidades y le hacía parecer frecuentemente, a aquellos que no tenían la clave, como raro y difícil de comprender. De no haber sido por este sentido sobrecogedor del poder y de la realidad invisibles, que empequeñecían a sus ojos todo pensamiento personal y todo objeto presente, Keble podría haber sido un escritor mucho más atractivo y actuado menos como padrastro indiferente hacia sus propias obras. Pero le parecía vergonzoso, en la presencia de todo lo que sus pensamientos frecuentaban habitualmente, pensar en los ordinarios temas de la autoría literaria, de estudiar algo mundanal por sí mismo, de perfeccionar obras de arte, de cultivar las sutiles fuerzas y encantos del lenguaje para dar atractivo a sus escritos. Aspereza y oscuridad de expresión eran asuntos ligeros y no le preocupaban, comparados con su permanente temor a usar palabras irreales. Este «buscar primero el Reino de Dios y su justicia», tal como él lo entendía, era la base de su ser, era realmente y sin afectación el principio que le gobernaba, la raíz de sus afectos y antipatías, lo que son para otros hombres la pasión por el descubrimiento científico o la vida política<sup>5</sup>.

Es en Keble donde el ideal moral del Tractarianismo encuentra su expresión más completa. No es la espiritualidad mística de la tradición católica, ni el pietismo emocional del Evangelismo<sup>(4)</sup>, sino una *via media* de santidad

<sup>5</sup> *Occasional Papers*, ed. R. W. CHURCH, 1897, vol. II, 297.

(4) El Evangelismo es la rama del Anglicanismo más influida por el espíritu de John Wesley, fundador del Metodismo a finales del siglo XVIII. Los Evangélicos viven y enseñan una teología de naturaleza calvinista, y han demostrado desde sus orígenes un gran celo en la reforma de las costumbres. Newman fue un evangélico en su primera juventud.



que contiene su propia severa belleza. A pesar de su hostilidad hacia el intelectualismo, este modo de ser se hallaba lejos de minusvalorar el cultivo intelectual. Está, por el contrario, íntimamente relacionado con la tradición de humanismo cristiano de la que Keble era un representante tan consumado.

Este elemento se deja ver más bien en sus excelentes lecciones sobre poética<sup>6</sup> que en la poesía más conocida del *Christian Year*<sup>(5)</sup>, que —como Froude se quejaba— no iba dirigida a «quienes sienten intensamente», sino «a gente buena corriente y sencilla», aunque tampoco aquí se halla ausente, y ha contribuido a hacer del *Christian Year* el libro clásico de la literatura devota anglicana. Pero no era en su obra literaria, sino en su influencia personal, donde residía el verdadero poder de Keble. A lo largo de su trayectoria, las amistades desempeñaron un gran papel en la historia del Movimiento de Oxford, y el liderato de Keble tenía su origen sobre todo en el afecto personal que inspiraba en sus discípulos.

Cuando años más tarde llegó Newman a conocer y amar el carácter de S. Felipe Neri, era a Keble hacia quien iban sus pensamientos. «Este gran santo —escribía Newman a su hermana en 1847— me recuerda en tantos aspectos a Keble que puedo imaginarme lo que éste habría sido si Dios hubiera querido que naciera en otro lugar y

---

<sup>6</sup> Especialmente en el tratamiento que Keble hace de Virgilio como poeta religioso, y en la lección conclusiva sobre la armonía natural entre poesía y verdadera religión.

(5) El *Christian Year* se publicó en 1827. Es una colección de poemas religiosos para los domingos y días litúrgicos importantes del año. Es uno de los libros más populares y difundidos en el Anglicanismo piadoso.

otra época. Poseía el mismo tipo de antipatía hacia la pretenciosidad, así como el mismo carácter juguetón, la timidez, el tierno amor hacia los demás y la seriedad que son los rasgos de Keble»<sup>7</sup>.

Este poder de influencia personal se advierte muy claramente en las relaciones de Keble con sus dos principales discípulos, Isaac Williams<sup>(6)</sup> y Hurrell Froude.

Isaac Williams consideró siempre su encuentro con Keble como el momento decisivo de su vida, y en su autobiografía habla en emotivos términos sobre la profunda impresión que le produjo el carácter de Keble. «Era para mí extraño y maravilloso en extremo que un hombre tan eminente le preguntase siempre a uno su opinión como si fuera más joven que yo. Una persona tan rebotante de amor, tan real y auténtico en pensamientos, palabra y acciones era del todo nuevo para mí, y apenas lograba entenderlo... Encontrar un hombre que siempre trataba de hacerle a uno bien de manera silenciosa y como en secreto, evitando incluso que su gentileza fuera reconocida como tal, me abrió un mundo completamente nuevo. La religión como algo real, y un hombre hecho totalmente de amor, con un encanto de conversación, ideas y conocimiento que estaba más allá de lo que había experimentado entre mis jóvenes compañeros, fueron dos cosas que irrumpieron sobre mí simultáneamente»<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> *Letters and Correspondence of John Henry Newman*, ed. Anne Mozley, vol. II, 1891, 424.

<sup>8</sup> *Autobiography of Isaac Williams*, ed. G. PREVOST, 1892, 18-19.

(6) Isaac Williams (1802-65) fue educado en Harrow y en Trinity College (Oxford). Atraído al Movimiento de Oxford por John Keble, publicó el Tracto 80, y varios poemas de la *Lyra Apostolica*.

No menos honda fue la impresión que Keble produjo en Hurrell Froude, aunque su aversión instintiva a lo sentimental, o lo que él mismo llamaba «sawinness», le impedían expresar sus sentimientos del mismo modo en que lo hacía Isaac Williams.

Froude cayó bajo la influencia de Keble en un momento de crisis psicológica. La muerte de su encantadora y brillante madre, Margaret Spedding, a quien estaba profundamente vinculado, le había dejado —para usar sus propias palabras— como «extraño en el mundo», y en Keble encontró un amigo y un consejero espiritual que reorientó su mente en una dirección religiosa e inspiró en él una intensa pasión por la perfección moral. Puede ciertamente discutirse si el método de dirección espiritual adoptado por Keble era el más prudente, dado que llevó a Froude a seguir un camino de ascetismo extremo y de un análisis meticuloso que podía haber desestabilizado una mente más débil, y que tal vez contribuyó a debilitar su constitución y preparar la vía de la enfermedad que acabó con él.

No obstante, la sabiduría es justificada por sus hijos, y a pesar de la escrupulosidad aparentemente mórbida del autoanálisis y de la alta exigencia de Froude, su ascetismo no era simple represión negativa. Suponía un genuino entrenamiento en excelencia moral que transformaba todo gramo de tejido superfluo. No destruyó ni su sentido del humor ni su intensa vitalidad espiritual. Produjo, por el contrario, una sublimación de sus cualidades, que se hacían tanto más intensas cuanto más se espiritualizaban. Froude es una refutación viviente de sus propias palabras sobre que «el cultivo de rectos principios contiene la tendencia a hacer al hombre apagado y estúpido». Amaba la

naturaleza y la poesía, los caballos y el mar. Era un audaz jinete y un brillante conversador, «que abordaba sus obstáculos intelectuales como sus vallas».

Como escribió su amigo Lord Blachford<sup>(7)</sup>, «tenía más de estudiante que ningún otro profesor de los que conocí; era absolutamente distinto a Newman en hallarse siempre dispuesto a patinar, navegar o montar a caballo con sus amigos, y si se veía en algún apuro no incurría en fariseísmos para salir de él. Recuerdo una ocasión en que trepamos juntos el portón de Merton College en mis tiempos de estudiante, por llegar demasiado tarde después de haber navegado o patinado»<sup>9</sup>. Era sobre todo un caballero, no en el sentido victoriano de la palabra, que comenzaba ya a ser frecuente, sino «según la elevada idea del caballero inglés que constituye la base del Torismo». «Despreciaba y denunciaba el lujo, las apariencias e incluso el comfort». «Creía en la auto-renuncia en cualquiera de sus formas, sobre todo en un caballero, y mucho más si era de una buena familia de Devonshire»<sup>10</sup>.

Albergaba un desprecio verdaderamente aristocrático de la opinión pública e incluso del juicio privado en materia religiosa, como hace notar su hermano James Anthony, y una generosidad y olvido del propio interés que eran más que aristocráticos. En esto trascendía la tradición aristocrática inglesa, y se remontaba a la tradición

<sup>9</sup> R. W. CHURCH, *The Oxford Movement, Twelve Years 1833-1845*, London 1891, 51.

<sup>10</sup> T. MOZLEY, *Reminiscences*, vol. I, 226-227.

(7) Frederic Rogers (1812-1889), nombrado Lord Blachford en 1871, fue *fellow* de Oriel desde 1833, y discípulo de Newman. Alejado de éste a causa de la conversión, reanudó la amistad poco antes de la redacción de la Apología.

paterna de la nobleza europea. Era un caballero de la estirpe de Bayard<sup>(8)</sup> y San Luis, y llevó algo del espíritu de estos a la cerrada atmósfera de las salas profesoriales de Oxford y a las controversias eclesiásticas del tiempo del *Reform Bill*. Como ellos, despreciaba el éxito y consideraba la riqueza y el talento y la vida misma como cosas no para atesorar ni disfrutar, sino para gastarlas liberal y alegremente en una buena causa.

Fue este espíritu de galante entrega de sí mismo, esta caballerosidad sobrenatural, lo que, aún más que su fidelidad de partido y su pensamiento vigoroso, despertó la devoción de sus amigos y les llevó a considerarle el héroe y campeón del movimiento. Hay un notable pasaje en un ensayo escrito por uno de los más capaces Tractarianos, J. B. Mozley<sup>(9)</sup>, en el que éste compara a Froude con Thomas Arnold, padre espiritual del Victorianismo, como los representantes típicos de dos sistemas opuestos. «Es singular —escribe Mozley— que sistemas antagónicos se provean a sí mismos con los campeones adecuados. Pero si el mundo hubiera sido rastreado en busca de los más adecuados y expresivos *specimens* de religiosidad alemana y de catolicismo —*specimens* que cada una de las partes hubiera reconocido— no habría podido producirlos mejores que el Dr. Arnold y Mr Froude. Arnold, rebosante de riqueza de vida doméstica, predilecto de la naturaleza y disfrutador nato, con saludable gusto, de todos sus encantos y dulzuras. Arnold, el representante de un elevado y alegre Luteranismo, es descriptible.

(8) Pierre Bayard (1473-1524) es un famoso soldado francés, conocido como «el caballero sin miedo y sin tacha».

(9) James Bowling Mozley (1813-1878) fue elegido *fellow* de Magdalen (Oxford) en 1840. Escribió numerosas obras teológicas.

«Mr. Froude apenas lo es. Su relación con la tierra y la naturaleza parecía cortar a través de éstas, como acero extraño, más que mezclarse y amalgamarse con ellas. Y sin embargo la pulida hoja sonreía al atravesarlas. La gracia y el espíritu con que adornaba este mundo visible, y parecían amarlo, no eran sino algo análogo en él al tono desenfadado de los hombres de alta sociedad, cuyo comportamiento afable hacia los inferiores es el resultado de su benevolencia indiferente o de su sublime despreocupación. La severa dulzura de la vida divina no tanto rechazaba o desarmaba en él el potente brillo y los atractivos de la vida natural, sino que un elevado buen carácter cortésmente los evitaba y descalificaba. El monje que era por naturaleza y el nato aristócrata de la esfera cristiana pasaba limpiamente por encima de ellos con inimitable soltura; marcaba su línea y disparaba más allá, hacia el sereno éter, hacia la luz lejana, hacia la punta de un alfiler en la que diez mil ángeles y todo el cielo se mueven»<sup>11</sup>.

Semejante personalidad encontró una afinidad natural en el puro y leal espíritu de John Keble. Sus relaciones fueron desde el principio diferentes a las corrientes entre maestro y alumno, o confesor y penitente<sup>12</sup>. Keble moldeó a Froude y le inspiró su mismo entusiasmo hacia la *High Church* y la tradición de los *Cavaliers*<sup>(10)</sup>, y Froude a su vez influyó sobre Keble y le transmitió algo de su pro-

<sup>11</sup> J. B. MOZLEY, *Essays, Historical and Theological*, vol. II, 1878, 50-51.

<sup>12</sup> Cuando en 1825, Froude tenía 22 años y Keble poseía ya un prestigio único en Oxford, Keble envió a aquél el manuscrito del *Christian Year*, para conocer su opinión.

(10) Son los nobles e hidalgos de diverso rango que siguieron a Carlos I y combatieron con él contra el Parlamento.

pio vigor y espíritu combativo. Froude era deudor a Keble de su alto sentido de los valores religiosos y su visión mística de la vida, pero él elevó el idealismo ético de su maestro a un nivel más intenso de naturaleza metafísica. A pesar de su carencia de conocimientos y de formación filosófica, la mente de Froude poseía sutileza y profundidad auténticas.

A partir de la teoría de Keble sobre el «gusto moral», entendido como análogo al gusto estético, Froude concebía la mente como poseedora de capacidades de visión espiritual que podían actualizarse sólo por un proceso de ascesis moral, que armonizaría gradualmente el alma con las realidades invisibles del mundo de la fe. Esta idea de *visión* atraviesa constantemente todos sus escritos. Dado que «la parte ciega del alma» posee en los sentidos externos tan asombrosa capacidad de sentimiento, ¿qué no serán las potencialidades de la parte más elevada de nuestra naturaleza, una vez removida la ceguera espiritual? «Las variedades de esa realidad misteriosa e invisible —escribe en 1827— que es capaz de dolor y placer, entre los que ahora sólo podemos distinguir débilmente a partir de observar las distintas acciones y opiniones que originan, podrán ser un día objeto de una percepción tan clara como las formas que se presentan ante nuestros ojos. Y esta facultad desconocida, a través de la que se obrará esta percepción, podrá ser, como nuestros órganos personales de visión, un medio de recibir placer y descubrir Verdad...»<sup>13</sup>.

La filosofía de Froude, como su poesía, nunca alcanzó expresión adecuada. Pertenecía a la misteriosa región de

<sup>13</sup> *Remains*, ed. J. Keble-J. H. Newman 1838-1839, vol. I, 106 (13 de abril, 1827).

posibilidades no realizadas de la que escribió en versos incompletos:

«las silenciosas estancias del Hado  
donde yacen en larga y umbrosa inmovilidad  
los embriones de las cosas que son,  
esperando la hora de su destino»<sup>14</sup>.

No obstante, sus amigos vieron siempre en él alguien muy diferente del brillante e inquieto controversialista que el mundo exterior conocía. Newman se describió a sí mismo en cierta ocasión como el retórico, y a Froude y Keble como los filósofos del Movimiento, y al morir Froude escribió a Bowden<sup>(11)</sup>: «Nunca me he encontrado con un hombre de tantas cualidades. En variedad y perfección de dones creo que excedía con mucho a Keble. En cuanto a mí, no puedo expresar lo que le debo en lo que respecta a principios intelectuales de religión y moral»<sup>15</sup>.

La atmósfera natural de Froude no era, como a veces suponen sus críticos, la de la controversia teológica y el espíritu de partido, sino el mundo de la poesía y de la imaginación. Es en esto representativo del movimiento, que se formó en un clima de oración y poesía, y encontró expresión lírica antes de comenzar a expresarse en tractos doctrinales. Keble, Williams, Froude y Newman eran todos ellos poetas que buscaban en la poesía algo más que

<sup>14</sup> Id. 427.

<sup>15</sup> *Letters and Correspondence*, vol. II, 156.

(11) John William Bowden (1798-1844) fue el amigo más antiguo de Newman en Oxford y el más íntimo durante sus primeros años en la Universidad. Su viuda e hijos se hicieron católicos.

placer estético, y en la religión algo más que sentimientos piadosos. Sostenían con Keble que la «práctica misma y el cultivo de la poesía demostrarían poseer en alguna medida el poder de guiar la mente hacia la adoración y la plegaria». «Porque aquellos que desde su corazón prorumpen en poesía o buscan a Dios en la oración necesitan siempre cultivar con todo su espíritu la visión de algo más bello, más grande y más digno de amor que todo lo que puede ver el ojo mortal»<sup>16</sup>.

Así, las raíces del Movimiento de Oxford deben buscarse no tanto en Oxford mismo, sino en las parroquias rurales de Gloucestershire y Devon, y en las orillas del Windrush y el Dart. Allí fue donde se forjaron los primeros eslabones de la cadena que iba a sacar a la tradición anglicana de la rutina del convencionalismo y del Erastianismo en los que había vivido durante tanto tiempo. Dartington bulle hoy de actividad. La vieja iglesia se ha convertido en un centro parroquial. Pero en la otra orilla del Dart, en los bosques de Little Hempston, se yergue todavía la casa ancestral del siglo XIV, que Hurrell consideraba el más bello lugar del mundo, con el fresco borrado de la Resurrección, memorial de Froude mismo y de la vieja Inglaterra católica a la que había prometido fidelidad.

---

<sup>16</sup> *Lectures on Poetry*, traducción E. K. Francis, London 1912, vol. II, 482-483.

### III. Newman y la tradición evangélica

Así como la amistad entre Keble y Froude preparó el camino del Movimiento de Oxford, la amistad entre Froude y Newman lo hizo realidad. Es difícil exagerar la importancia de la influencia de Froude sobre Newman durante los años que corren desde 1829 a 1836, años que vieron el inicio del movimiento y la maduración del genio religioso de Newman. Como ha escrito el doctor Abbott, «Froude (no sus opiniones, sino Froude mismo o su personalidad, Froude primero vivo, y luego con una influencia póstuma que era todavía poderosa después de su muerte) hizo más que ningún otro factor externo para hacer de Newman lo que éste llegó a ser y para configurar, a través de Newman, el Movimiento Tractariano»<sup>1</sup>.

No es que esto disminuya en ningún sentido real la grandeza y originalidad de Newman. En genio intelectual y en poder de liderato espiritual, Newman sobrepasa de

---

<sup>1</sup> EDWIN A. ABBOTT, *The Anglican Career of Cardinal Newman*, London 1892.

tal modo a todos los demás miembros del grupo como para casi justificar las palabras de James Anthony Froude: «Comparados con él eran todos ellos como cifras, mientras que Newman era el número indicativo»<sup>2</sup>. Fue el genio de Newman el que dio al movimiento su alto carácter intelectual y ensanchó al mismo tiempo sin medida su espíritu y sus objetivos. Como ha señalado el doctor Brilioth, Newman representa el elemento dinámico del movimiento, como opuesto al factor estático representado por el viejo partido *High Church*.

Fue ciertamente esta cualidad dinámica de su personalidad la raíz de su singular poder para asimilar ideas y el *ethos* de hombres tan diferentes a él como Froude y Keble, e incorporarlos al desarrollo vital de su propia experiencia religiosa. No era como los otros líderes un *Tory* y *high churchman* nato que estuviera comprometido por herencia y tradición cultural a la defensa de los ideales anglicanos. No pertenecía como ellos a la Inglaterra rural de los esquires y párrocos, sino a una nueva clase media que comenzaba a suplantarse a aquellos en el liderazgo de la cultura inglesa. Esta clase era naturalmente ajena a la tradición *High Church*. Tendía a ser liberal en política y en ideas y fue la principal responsable del gran movimiento reformista del cual el partido de la *High Church* era enemigo declarado y contra el que el Movimiento de Oxford mismo fue una reacción consciente.

No obstante, esta naciente clase media era intensamente religiosa considerada en su conjunto. Poseía sus propias tradiciones religiosas, que no se hallaban menos

<sup>2</sup> *Short Studies, IV. The Oxford Counter-Reformation*, London, 1898, I, 157.

profundamente radicadas en la tradición nacional que las de la *High Church*, y poseía una implantación mucho mayor en el carácter inglés<sup>3</sup>. Esta tradición tenía sus raíces en el Puritanismo del siglo XVII y en el Metodismo del XVIII, y últimamente en la reforma calvinista, aunque contenía también elementos derivados del Pietismo luterano y de otras sectas menores.

A principios del siglo XIX estaba representada por el movimiento Evangélico, que parecía encarnar todo lo que era vivo y activo en la vida religiosa del momento. Su influencia se hacía sentir en los ámbitos más diversos: entre los cultos banqueros y políticos del grupo Clapham, y entre trabajadores y masas numerosas de las nuevas ciudades industriales, entre cultos y santos clérigos anglicanos como Thomas Scott<sup>(1)</sup>, Charles Simeon<sup>(2)</sup> y los Milners<sup>(3)</sup>, así como entre fanáticos y aventureros del tipo de Joanna Southcott.

Era el responsable no sólo del movimiento de renovación religiosa popular, que tal vez, como sostiene M. Ha-

<sup>3</sup> No debe olvidarse, sin embargo, la existencia de devotos fieles de la *High Church*, como Joshua Watson y William Stevens entre la clase media, o convertidos al movimiento Evangélico entre las clases altas, como Lady Huntingdon, Alexander Knox, Lord Teignmouth y Lord Shaftesbury.

(1) Thomas Scott (1747-1821) era hombre de formación y piedad calvinistas. Su *Comentario sobre la Biblia* (1788-1792) alcanzó gran difusión entre los evangélicos, así como su autobiografía *The Force of Truth*. Ejerció notable influjo espiritual en el joven Newman.

(2) Charles Simeon (1759-1836) es uno de los líderes del llamado 'Evangelical Revival'. Fue presbítero de la Iglesia de Inglaterra y gran impulsor del movimiento misionero anglicano.

(3) Joseph Milner (1744-1797) se educó en Leeds y Cambridge. Ardiente Evangélico, publicó obras importantes de historia de la Iglesia y de homilética.

Joanna Southcott (1759-1814) militó en el Metodismo. Es famosa por sus extravagancias de carácter visionario.

lévy, salvó a Inglaterra del peligro de la revolución, sino también del gran movimiento humanitario que abolió el tráfico de esclavos y puso los fundamentos de la reforma social moderna. Pero su relativa fuerza no radicaba ni en el acento emocional de sus predicadores ni en la actividad externa de sus filántropos. Detrás de todo estaba la fuerza de una convicción intelectual genuina y la masiva solidez de la teología calvinista que, como observa Newman en su ensayo sobre la condesa de Huntingdon, pudo impresionar incluso a incrédulos como Lord Bolingbroke<sup>(4)</sup>, que no respiraba sino desprecio hacia los lugares comunes éticos de los teólogos *Broad Church*<sup>4</sup>.

El Calvinismo es hoy tierra incógnita para el inglés normal y educado. Vemos la marca que ha dejado en la historia pero no entendemos ya su espíritu. Es como el lecho de un torrente seco cuyas rocas y peñas dan testimonio de la fuerza gigante de la que por un tiempo fue el canal. No obstante, el Calvinismo tiene mucho más en común con la religión de Newman, y desde luego con el Catolicismo, que el conservadurismo Erastiano de la antigua tradición *High Church*<sup>5</sup>. Posee un sentido mucho más elevado y claro del orden sobrenatural y de su carácter trascendente. La distinción entre la *Iglesia* y el *mundo*, entre los *santos* o *elegidos* y los no regenerados es máxima-

<sup>4</sup> J. H. NEWMAN, *Essays Critical and Historical*, vol. I, London 1871, 402-403.

<sup>5</sup> Lo reconocía parcialmente el mismo Hurrell Froude. *Remains*, vol. III, 394.

(4) Henry Bolingbroke (1678-1751) fue un destacado político en el reinado de Ana (1701-1714). Es conocido como historiador y hombre de ideas ilustradas.

mente importante y gobierna la entera concepción calvinista de la vida.

Se manifiesta también en su visión de la historia, que es concebida al estilo de San Agustín como la evolución de dos principios contrarios encarnados en dos sociedades hostiles, Jerusalén y Babilonia, la ciudad de Dios y la ciudad del Demonio, y en el severo ascetismo de su ideal ético y su negativa a permanecer satisfecho con criterios fáciles y con una aceptación externa del Cristianismo.

Este supernaturalismo omnipresente se muestra sobre todo en la idea calvinista de la Iglesia como una sociedad libre y autónoma que controlaba las vidas de sus miembros hasta los más pequeños detalles y rechazaba toda interferencia por parte del poder secular. En la gran época del Calvinismo, este ideal asumió una forma plenamente teocrática y sus representantes establecían la ley para los príncipes y afirmaban los «derechos reales de Cristo» de modo tan radical como cualquier pontífice del Medievo.

Así el Calvinismo concuerda con el Catolicismo en sus tres principios fundamentales: el orden sobrenatural, la sociedad sobrenatural, y la vida sobrenatural. Pero los interpreta en un espíritu de rigidez sectaria que altera completamente su significado. El Calvinismo, como el Catolicismo, aceptaba la teología agustiniana de la gracia, pero la despojaba de sus elementos místicos y sacramentales. De ahí que su ideal ético adquiría los duros y severos rasgos que hicieron al Puritanismo tan impopular. De ahí también la desnudez de su liturgia y la aridez de su dogmática. De ahí, sobre todo, su afirmación de la completa corrupción de la naturaleza humana, que destruía la jerarquía católica de naturaleza y sobrenaturaleza, y creaba un agudo dualismo que conducía a empobrecer la cul-

tura y a reducir la visión intelectual del propio Calvinismo.

Todos estos defectos aparecen de forma acentuada en la tradición evangélica inglesa. Su aspecto exterior no resultaba atractivo, como vemos no solamente en los Bethels y Ebenezers de las sectas, sino aún más en las capillas de los predicadores evangélicos de moda. Esta fealdad material no es de ningún modo irrelevante porque constituye el signo externo de una cierta carencia de atractivo espiritual —una falta de *grace*— que apunta a un defecto vital en la vida religiosa de este movimiento.

Incluso en sus mejores momentos el Evangelismo inglés careció de dulzura y de luz, y fue el principal responsable, como piensa Matthew Arnold<sup>(5)</sup>, del Filistinismo de la clase media inglesa, mientras que en sus peores momentos cayó en las profundidades de la rutina y la hipocresía. La acusación más seria al Evangelismo inglés no se halla en los escritos de sus adversarios teológicos sino en las obras de hombres de letras contemporáneos, sobre todo de los grandes novelistas victorianos. Si Trollope<sup>(6)</sup> no perdona la mundanidad y el Erastianismo de la vieja tradición *High Church*, representada por el arcipreste Grantley, éste es un ángel de luz comparado con la repugnancia reptil de Mr. Slope.

Mr. Slope es sin duda una caricatura, pero había mucho en el Movimiento Evangélico que se prestaba a ha-

(5) Matthew Arnold (1822-88) era poeta y crítico literario, hijo del famoso Headmaster de Rugby, Thomas Arnold.

(6) Anthony Trollope (1815-1882) es un novelista popular inglés de reconocido mérito literario. Sus narraciones describen preferentemente los ambientes eclesiásticos y aristocráticos de la Inglaterra rural.

cerla. Esto explica la antipatía con la que los evangelistas eran considerados en círculos conservadores. Si hemos de creer al cuñado de Newman, la posición del partido evangélico de Oxford en el reinado de Jorge IV<sup>(7)</sup> no era diferente a la de Mr. Slope en Barchester<sup>6</sup>. «Es difícil hacerse idea de la baja posición que el Evangelismo tenía en la universidad, y es aún más triste recordarlo, porque era lo religioso en una forma de degradación completamente inmerecida. Había en la mayoría de los otros Colleges (además de St. Edmund's Hall), uno o dos hombres que mantenían o despertaban simpatía hacia la despreciada secta. Pero para Whately<sup>(8)</sup> en su alta posición de especulación libre, el sistema evangélico tal como se presentaba en Oxford no merecía ni siquiera desprecio»<sup>7</sup>.

Era imposible que Newman, con su intensa sensibilidad estética y con su fuerte y sutil inteligencia, permaneciese vinculado de modo permanente por las limitadas ideas de la tradición evangélica. Había crecido en los más bien austeros medios de la burguesía previctoriana y recibido de un maestro evangélico aquellas primeras impresiones religiosas que nunca iban a borrarse ni a oscurecerse. Newman nunca olvidó lo que debía a sus primeros

<sup>6</sup> «¿Cómo es —pregunta— que la bondad, la pobreza y una cierta medida de ambición literaria o religiosa producen un desagradable efecto en la piel?» T. MOZLEY, *Reminiscences*, vol I, 243.

<sup>7</sup> T. MOZLEY, *Reminiscences*, vol. I, 23-24.

(7) Jorge IV era hijo de Jorge III de Hannover. Murió en 1830. Durante su reinado fueron abolidas (1829) leyes penales que negaban a los católicos importantes derechos civiles.

(8) Richard Whately (1787-1863) era *fellow* de Oriel desde 1813. Más tarde fue nombrado arzobispo de Dublín. Intelectual y escéptico, reconoció pronto la valía de Newman. Se mostró hostil a los Tractarianos.



profesores evangélicos y a los escritos de hombres como Thomas Scott, Doddridge<sup>(9)</sup>, Romaine<sup>(10)</sup> y los Milners. Consideró siempre esta primera conversión como un vuelco en su vida, y cincuenta años más tarde hablaría de ella como algo «de lo cual estoy aún más seguro que de tener manos o pies».

Durante sus primeros años de Oxford, e incluso tan tarde como 1824, Newman fue estrictamente evangélico en sus ideas y usó el lenguaje convencional del Pietismo evangelista. Describe a Pusey<sup>(11)</sup> en 1823 como «un hombre que busca» y ora para que sea llevado «a la verdadera Iglesia». «¿Cómo puedo dudar de su seriedad?», se pregunta. «Su mismo afán por hablar de las Escrituras parece probarlo. Ojalá pueda yo llevarle adelante, a la vez que obtengo cosas buenas de él». Y en otro momento escribe: «¿Cómo puedo dudar, Señor, de que Pusey es tuyo?... y sin embargo temo que tenga prejuicios contra Tus hijos. Haz que nunca pretenda yo convertirle a un *partido* o a una forma de opinión»<sup>8</sup>.

Ciertamente nadie podría dudar de la seriedad del joven Mr. Newman, y este hecho, junto a su extrema timi-

<sup>8</sup> *Letters and Correspondence*, ed. Anne Mozley, 1891, vol. I, 103.

(9) Philipp Doddridge (1702-51) es un teólogo de tendencia calvinista, que criticó sin embargo los aspectos más rígidos del presbiterianismo. Destaca como autor de himnos litúrgicos.

(10) William Romaine (1714-1789) es un clásico de la piedad calvinista de Inglaterra.

(11) Edward B. Pusey (1800-1882) fue elegido *fellow* de Oriel College en 1823 y estableció pronto una estrecha amistad con Keble y Newman. Después de una estancia en Göttingen, regresó a Inglaterra en 1827. En 1828 fue nombrado *Regius professor* de Hebreo, cargo que llevaba consigo una canongía en Christ Church, Catedral anglicana de Oxford. Permaneció anglicano hasta el fin de sus días.

dez, le hizo ser al principio un solitario y silencioso miembro de su nuevo *College*. Oriel<sup>(12)</sup> era en este tiempo un baluarte de la *Intelligentsia oxoniense* y sus *fellows* tenían fama de emplear un modo seguro y fuerte de hablar, que no era el más adecuado para facilitar las cosas a un hombre tímido. Críticos mordaces decían que la sala de profesores de Oriel «apestaba a lógica», y Samuel Wilberforce<sup>(13)</sup>, un decenio más tarde, transmitió sus impresiones en unas hirientes líneas que habrían sido todavía más eficaces si se hubieran insertado los nombres que su biógrafo consideró más adecuado borrar. «Cené en la sala de profesores, donde tanto las personas como los sonidos eran extraños: la vanidad polémica de —, la pequeñez de —, el vulgar moralismo de los chistes de —, la altisonante falta de caballerosidad de los argumentos de —, y el silencio de Newman, todo resultaba sorprendente»<sup>9</sup>.

Este marco social parecería el menos propicio para curar a Newman de su timidez y reservado carácter. Y sin embargo, fue curado por el más ruidoso y discutiador de todos sus colegas: el doctor Whately. Era éste una de las más originales y formidables figuras del tardío Oxford Georgiano. Tenía un apetito digno de Gargantúa, tanto

<sup>9</sup> A. R. WILBERFORCE, *Life of Bishop Samuel Wilberforce*, London 1880, vol. I, 86.

(12) Oriel College fue fundado en abril de 1324 por Adam de Brome, durante el reinado de Eduardo II. Newman fue elegido *fellow* de Oriel en abril de 1822.

(13) Samuel Wilberforce (1805-1873) era hijo del famoso filántropo evangelista William Wilberforce (+1833). Fue nombrado obispo de Oxford en 1845. Sus hermanos Henry, Robert y William se hicieron católicos.

para la comida como para la discusión, y acostumbraba a vanagloriarse de que usaba a sus amigos como yunques en los que forjar sus propias ideas. Ostentaba un desprecio equivalente hacia la *High Church* y los evangélicos, a los que describía como los saduceos y los fariseos.

Apenas cabe imaginar una pareja más incongruente que la formada por este aparatoso filósofo que nunca se cansaba de escuchar el sonido de su propia voz, y el sensible y concentrado joven Newman, que sufría agonías sólo con el pensamiento de algún imaginario solecismo en su conversación. Sin embargo, a pesar de la severidad con la que Whately criticaba sus opiniones teológicas, Newman se convirtió en un devoto discípulo.

Bajo el estímulo del trato con Whately, que Newman compara a un viento norte de marzo templado por un sol de junio, aprendió por primera vez a pensar por sí mismo, «a ver con mis propios ojos y a mantenerme sobre mis propios pies». Este fue el segundo despertar espiritual de Newman, un despertar puramente intelectual, y pareció por un tiempo como si la escuela del liberalismo anglicano de Oriel hubiese ganado en él a un distinguido y prometedor aspirante. Apenas se daban cuenta de que entrenaban a un hombre que iba a ser el adversario más formidable de la causa del liberalismo que Oxford había conocido. Años más tarde, Copleston<sup>(14)</sup> acostumbraba a aplicar a Newman los versos del Agamenon de Esquilo sobre el manso cachorro de león que parece a los niños un cariñoso animal hasta que crece y revela la fuente de fiera de la que viene.

---

(14) Edward Copleston (1776-1849) fue *Provost* de Oriel. Se distinguió por su defensa del ideal oxoniense de educación liberal y humanística. En 1827 fue nombrado obispo de Llandaff.

La transformación de Newman desde el prometedor y joven profesor liberal que era el discípulo de Whately, hasta el líder de la reacción contra el liberalismo pertenece a los años 1826-1829, y se debió exclusivamente a la influencia de Hurrell Froude. Fue en 1826 cuando éste fue elegido para una *fellowship* de Oriel, y los dos jóvenes se trataron y se interesaron mutuamente desde el principio, a pesar de la aguda oposición entre sus opiniones religiosas y su tradición social. En los años en que Newman se había sentado a los pies de Whately, Froude lo había hecho a los de Keble, pero con la gran diferencia en sus maestros, su entrenamiento intelectual tenía una cosa en común. Ambos debían su filosofía de la religión al obispo Butler<sup>(15)</sup> y ambos eran platónicos natos que interpretaban el pragmatismo cristiano de Butler en el espíritu del platonismo cristiano.

Newman ha descrito cómo aprendió de Butler a ver el mundo natural y visible como algo conexo sacramentalmente con el mundo invisible del espíritu, y este era el mismo principio que Froude había asimilado de Keble. Newman aprendió también de Butler a considerar la conciencia como el órgano supremo del conocimiento religioso, la facultad espiritual que abría los ojos de la mente a las verdades de fe; y aquí también nos encontramos con el mismo principio del sentido moral que ocupaba un lugar tan importante en el pensamiento de Keble y Froude.

Aparte de este fundamento intelectual común, Froude reconoció rápidamente en Newman una origina-

---

(15) Ver cap. II, nota 1.

lidad y una brillantez de intelecto que contrastaba con las mentes rutinarias y poco atractivas de profesores más antiguos como Davison<sup>(16)</sup>. Inmediatamente después de su elección escribió a Keble: «(Newman) es con mucho para mí el genio mayor del grupo y no puedo evitar pensar que tarde o temprano me llevaré bien con él»<sup>10</sup>. Newman de su parte encontró en Froude la inteligencia más estimulante de todas las que había conocido hasta el momento. Así como la influencia de Whately le había liberado del estrecho pietismo de su pasado evangelista, ahora Froude le liberaba del superficial y falto de imaginación intelectualismo del liberalismo contemporáneo, hacia el que nunca había sentido gran simpatía. Y mientras la relación con Whately era un asunto agotador de yunque y martillo, Froude conducía sus controversias con la vertiginosa velocidad y el celo de un deportista intelectual<sup>11</sup>.

Al principio Newman debió alarmarse sin duda por las sorprendentes paradojas de Froude y por su desafío a las opiniones aceptadas. Mientras que Froude se vio igualmente escandalizado por la «herejía» de Newman. «Es un individuo, escribe a Keble en 1828, que me gusta más cuanto más pienso en él; pero daría cualquier cosa porque no fuera hereje». Había sin embargo en Newman la misma latente inquietud intelectual y el atrevimiento que eran característicos de Froude, y sólo era necesario el estímulo de éste para que aflorasen a la superficie.

<sup>10</sup> *Remains*, vol. I, 199.

<sup>11</sup> T. MOZLEY, *Reminiscences*, vol. I, 226.

(16) Se refiere probablemente a John Davison (1777-1834), que fue *fellow* de Oriel College y objeto de un ensayo de Newman en 1842. (*Essays Critical and Historical*, vol. II, 375-420).

Ambos compartían el mismo amor hacia la especulación, la misma ausencia de temor a las consecuencias e incluso una cierta fiereza de espíritu que les llevaba a despreciar los compromisos y a desafiar los prejuicios de la mayoría. El resultado de esto se advierte en la ruptura de Newman con Whately y los liberales y en su marcha a Keble cuando en 1829 se planteó la elección de Sir Robert Peel como diputado por la Universidad de Oxford<sup>(17)</sup>. No es que Newman fuera hostil a la emancipación católica, dado que se manifestaba todavía como un partidario tibio de esa medida. Pero sentía, como Keble, que el drástico cambio de Peel sacrificaba los principios a la conveniencia política, y no lamentó tener una oportunidad de mostrar su independencia respecto a un partido que afirmaba representar «el talento de la Universidad». En una notable carta a su madre después de la elección, explica su nueva actitud hacia el liberalismo y su temor a una crisis próxima que separase a la Iglesia del estado y dejara casi sin religión a las clases dominantes.

«El talento del tiempo está contra la Iglesia. El partido de ésta se encuentra mal dotado en capacidades intelectuales. Carece de actividad, agudeza, habilidad, elocuencia, y poder práctico. ¿De qué depende entonces? Del prejuicio y la beatería»<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> *Letters and Correspondence*, vol. I, 179-180.

(17) Robert Peel (1788-1850) era Secretario de Interior en el gobierno del Duque de Wellington. Enemigo al principio de la Emancipación católica, cambió su postura en 1828, dimitió como representante de la Universidad de Oxford, y se presentó a la reelección en 1829, siendo derrotado por Sir Robert Inglis.

Este tradicionalismo que se asemeja tan llamativamente al de De Bonald<sup>(18)</sup> y los otros pensadores del resurgir católico francés, indica el punto de partida de la filosofía de Newman y lleva sin duda la marca de la influencia de Froude. Había conocido y amado ya a Keble, y asimilado rápidamente los prejuicios y lealtades de sus nuevos amigos<sup>13</sup>.

Pero la simpatía de Newman hacia el sentido romántico de Keble y Froude fue sólo un elemento relativamente superficial y pasajero en el cambio de sus opiniones. Su hostilidad hacia el liberalismo tenía raíces más profundas que el torismo *High Church* de sus amigos. Obedecía a su convicción sobre la falsedad esencial de la filosofía liberal y utilitarista cuando se la colocaba ante los hechos de la vida real. Newman poseía un profundo sentido de la realidad del mal y del sufrimiento, del oscuro misterio de la existencia humana, que el optimismo autosatisfecho del partido del progreso ignoraba completamente. ¿Cuál es la visión verdadera de la naturaleza y de la historia humanas: la de los liberales y utilitaristas o la de los profetas hebreos? ¿Depende el destino de la humanidad del progreso de la ciencia o se esconde más bien en la sombra del misterio del juicio divino? Estas eran las cuestiones que Newman se planteaba, y su respuesta debe buscarse en la admirable serie de sermones que reveló a los hombres de Oxford el año 1831 que un profeta había surgido en medio de ellos.

<sup>13</sup> Id., 195.

(18) Luis de Bonald (1754-1840) es un conocido pensador católico francés de tendencia tradicionalista.

Estos sermones no se dirigen tanto contra el liberalismo en su forma más extrema y abiertamente anticristiana, como contra los que intentan adaptar el Cristianismo al espíritu de la época y hacer de él una religión de la benevolencia universal, ocultando sus aspectos más profundos y dramáticos. La auténtica religión de la naturaleza no debe buscarse en los optimistas lugares comunes del deísmo sino en las oscuras supersticiones de los paganos<sup>14</sup>.

Newman coloca la verdadera religión natural del hombre caído en contraste con la «religión natural» aparente de los filósofos, y opone el poder vivo del Cristianismo histórico al moralismo abstracto, que era todo lo que la razón humana podía ofrecer a las necesidades de la humanidad. «La tarea más importante de una Iglesia Cristiana» no es según la idea del momento «hacer a los hombres mejores miembros de la sociedad, honestos, rectos, industrioses y de buen comportamiento», sino hacer santos y formar esas almas escondidas y pocas que son las herederas del mundo futuro<sup>15</sup>.

Es llamativo que el acento de Newman no descansa aquí en el principio jerárquico de la sucesión episcopal, sino en la idea mística de una sucesión apostólica de santos. Pocos como son, «son suficientes para realizar el trabajo silencioso de Dios. Así eran los apóstoles, y otros pueden ser denominados en las siguientes generaciones sucesores a su santidad». De aquí que sea inútil para el liberal invocar «el espíritu de la época» o «el progreso de la

<sup>14</sup> *University Sermons*, London 1871, 105-106 («La Justicia, atributo de la acción divina»).

<sup>15</sup> Id., 32 («La religión natural, camino hacia la revelada»).

sociedad» para intimidar al cristiano en su oposición. Todo este progreso imponente no es sino el movimiento de un mundo caduco que camina hacia su inevitable destrucción.

Era ésta una voz extraña en el Oxford de 1832, donde todavía existía la atmósfera del siglo XVIII, con su miedo al entusiasmo, al fanatismo, y a la superstición, pero no resultaba extraña a la conciencia religiosa del pueblo inglés. Podría haber encontrado un eco en muchos lugares de Escocia y en otros tantos pueblos ingleses donde pervivía aún una tradición puritana. Porque se contiene aquí la doctrina fundamental del Calvinismo expurgada de sus exageraciones sectarias y de la terminología del Pietismo evangelista, y conectada de nuevo con sus orígenes bíblicos y agustinianos.

Para encontrar a los antecesores espirituales de Newman hemos de remontarnos no, como hacía Keble, a los líderes espirituales del Anglicanismo *High Church* de la escuela de Laud, Ken<sup>(19)</sup>, y Wilson<sup>(20)</sup>, sino a los grandes teólogos puritanos como, sobre todo, Thomas Goodwin<sup>(21)</sup>, que se asemeja mucho a Newman en algunos aspectos de su enseñanza<sup>16</sup>. Newman heredó esta tradición,

<sup>16</sup> Ver, por ejemplo, el sermón predicado por Goodwin ante los Comunes el 25 de febrero de 1645 sobre «*Los grandes intereses de estados y reinos*», para compararlo con el de Newman sobre «La Iglesia cristiana, un poder imperial» (*Sermons on Subjects of the Day*, London 1869).

(19) Thomas Ken (1637-1711) fue obispo de Bath and Wells, después por negar el juramento a Guillermo de Orange.

(20) Thomas Wilson (1663-1755) fue nombrado obispo de Sodor y Man en 1697. Se distinguió por sus escritos de carácter devoto y catequético.

(21) Thomas Goodwin (1600-1680) estudió en Cambridge y fue capellán de Oliverio Cromwell.

la privó de su sectarismo, de sus peculiares doctrinas sobre la perseverancia final, y de la certeza de la salvación, que deformaban la religión evangélica<sup>17</sup>.

Lo que dio a Newman su poder único como líder del Movimiento de Oxford y reformador de la Iglesia anglicana fue el hecho de que no fue simplemente el campeón de una teoría de orden eclesiástico, sino el maestro de una teología de la gracia. A lo largo de su vida, como escribió en sus últimos días al secretario de la Sociedad evangélica londinense<sup>18</sup>, su mente fue penetrada por aquellas «grandes y ardientes verdades que aprendió como adolescente de las enseñanzas evangélicas» y que enseñó de mayor en Oxford, y que finalmente encontró brillantes en su verdadera gloria dentro de la Iglesia católica romana<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Newman habla en la *Apologia* (1864) de la influencia que ejerció en su mente hasta 1843 la idea calvinista del Papa como Anticristo (*Apologia Pro Vita Sua*, ed. Víctor García Ruiz-José Morales, Madrid 1996, 137 s.).

<sup>18</sup> W. WARD, *Life of Newman*, 2 vol., London 1912, II, 527.

<sup>19</sup> Alexander Knox, precursor en cierto modo del Movimiento de Oxford, habría visto con buenos ojos que Newman hubiera derivado su visión religiosa del Evangelismo y aceptado el Catolicismo como consecuencia de su estudio de la teología de la gracia y su crítica de la doctrina protestante de la imputación extrínseca.

## IV. El viaje al Mediterráneo<sup>(1)</sup>

Hemos visto cómo el elemento Evangélico en la religión de Newman se expresaba en una concepción profundamente sobrenatural del Cristianismo, y distinguía su reacción contra el liberalismo del conservatismo tradicional del partido de la *High Church* oficial y del idealismo romántico de Keble y Froude. Pero hay en su pensamiento otro aspecto que explica su conversión a la tradición *High Church* y su simpatía hacia los teólogos anglicanos del siglo XVII. Era su amor a la antigüedad católica, que aunque parezca extraño había aprendido de

---

(1) Newman, Froude y el padre de éste emprendieron un largo viaje por el Mediterráneo, desde diciembre de 1832 hasta junio de 1833, en el que conocieron Grecia e Italia. Los dos amigos visitaron en Roma al futuro Cardenal Nicolás Wiseman, que era entonces rector del Colegio Inglés de la Urbe.

El viaje tuvo mucha importancia en la posterior evolución espiritual de Newman. Éste enfermó gravemente en Sicilia y estuvo a punto de morir. La recuperación física fue unida a un ardor religioso que le ayudó a comenzar el Movimiento de Oxford en el verano de 1833.

sus maestros evangélicos<sup>1</sup>, pero que recibió un sentido nuevo a la luz de los principios que había adquirido de Froude y Keble en 1829. Ya en sus sermones de ese año encontramos una percepción nueva de las prerrogativas divinas de la Iglesia: «no una institución humana ni una criatura del estado, dependiente del capricho de éste, hecha y deshecha a su gusto, sino una sociedad divina, una gran obra de Dios, una verdadera reliquia de Cristo y sus Apóstoles, como el manto de Elías sobre Eliseo, una herencia que Jesús nos ha confiado y que hemos de preservar por amor hacia Él»<sup>2</sup>.

Esta visión de la Iglesia «brillante como el sol y terrible como un ejército en orden de batalla» era algo muy alejado de la prosaica realidad del *Establishment* Hannoveriano<sup>(2)</sup>. Tanto mayor fue el gozo de Newman en los años 1831 y 1832 cuando sus estudios sobre la historia eclesiástica del siglo IV le revelaron la Iglesia de los Padres en toda su gloria. Había encontrado finalmente el ideal religioso que había buscado en vano dentro del Pietismo y en el intelectualismo de Whately y los Noéticos, una religión que era espiritual sin emocionalismo, e intelectual sin racionalismo, y una Iglesia que era templo de sabiduría y santidad sobrenaturales.

En el Cristianismo platónico de los alejandrinos y de los Padres Capadocios encontró también la completa jus-

<sup>1</sup> Principalmente de la *Church History* (1794 s) de Joseph Milner (1744-1797), que leyó en 1816, cuando tenía quince años.

<sup>2</sup> *Parochial and Plain Sermons* VII, 242 (noviembre 1829).

(2) Se refiere al régimen de las relaciones entre la Iglesia y el estado, vigente desde la instalación en el trono de Guillermo III de Orange, al que siguió la dinastía alemana de Hannover.

tificación del misticismo que fue característico de los primeros Tractarianos y que Newman compartía con Keble, Froude, Isaac Williams y J. B. Morris<sup>(3)</sup>: un misticismo que considera todas las cosas terrenas como tipos y sombras de la realidad invisible que yace escondida tras ellas. «Lo que vemos es la envoltura externa del reino eterno». Dentro se esconde un mundo real, un mundo de santos y ángeles, un mundo glorioso, que es palacio de Dios y montaña del Señor de los ejércitos, celestial Jerusalén, trono de Dios y de Cristo. Todas estas maravillas, eternas, únicas, misteriosas e incomprensibles se ocultan en lo que vemos»<sup>3</sup>. La Iglesia es el hierofante de este divino misterio, y en ella se hacen visibles y tangibles a la experiencia humana las realidades del mundo invisible. Consiguientemente los dogmas de la Iglesia no han de juzgarse o justificarse por la razón humana. Son todo lo que podemos conocer de la realidad, las estrellas fijas que brillan en la oscuridad de un mundo de sombras.

Tales doctrinas hicieron honda impresión en la mente de Newman, que tenía mucho más en común con el espíritu de Atanasio y Basilio que con el de Paley y Sydney Smith<sup>(4)</sup>. En la Iglesia del Oriente cristiano, con su profundidad de especulación teológica y su calor de devoción ascética, encontró su ideal de lo que una Iglesia de-

<sup>3</sup> Id. IV, 210-211 (*The Invisible World*).

(3) John Brande Morris (1812-1880) era ayudante de Pusey en la Cátedra de Hebreo. Se hizo católico en 1846, y fue ordenado sacerdote en 1849.

(4) William Paley (1743-1805) publicó en 1794 el famoso ensayo de Teología natural titulado *Evidences of Christianity*.

Sydney Smith (1771-1845) es un importante predicador y teólogo de la Iglesia anglicana.

bía ser, y con este criterio juzgó a la Iglesia anglicana de sus días y la halló en carencia. Como escribe en la Apología, «Yo comparaba la Iglesia, aquel poder lozano y vigoroso en los siglos primeros sobre el que estaba leyendo, con el «Establishment» eclesiástico, dividido, amenazado e ignorante de su verdadera fuerza. El movimiento de mi Madre espiritual lo reconocí en el celo triunfante de la Iglesia en favor de ese Misterio primordial hacia el que había sentido tan gran devoción desde mi juventud: «*Incessu patuit Dea*». El triunfo de sus ascetas sobre sí mismos, la paciencia de sus mártires, la determinación irresistible de sus obispos, el alegre ritmo de su avance, me encendían y confundían a la vez.

Me decía a mí mismo: 'Contempla este panorama, y mira luego aquel otro'. Sentía afecto por mi propia Iglesia pero no ternura; sentía desánimo ante su futuro y rabia y desánimo ante su perplejidad inerte. Pensaba que si el liberalismo conseguía en ella una cabeza de puente, tenía asegurada la victoria porque a los principios de la Reforma los veía impotentes para rescatarla. En cuanto a dejarla, semejante pensamiento jamás cruzó por mi imaginación. A pesar de todo, siempre mantuve la idea de que existía algo más grande que la Iglesia establecida, y ese algo era la Iglesia Católica y Apostólica, fundada desde el principio, de la que aquella no era sino el órgano y la presencia local. Si no era esto, la Iglesia establecida no era nada. Había que aplicarle un tratamiento de choque o de otro modo se perdería. Hacía falta una segunda Reforma»<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> *Apología*, ed. Víctor García Ruiz-José Morales, Madrid 1996, 53-54.

Hurrell Froude había llegado mientras tanto a una conclusión semejante por un camino diferente pero aún más directo. Al mismo tiempo que Newman estaba descubriendo la Iglesia de los Padres, Froude descubría la Reforma protestante, y este descubrimiento le llenó de disgusto y sorpresa. Lo que Froude había aprendido de Keble no era tanto una teología como una actitud ética y una tradición histórica, y fue con este espíritu como abordó el tema. Se aplicó a estudiar el *ethos* de los reformadores más bien que sus doctrinas, y llegó pronto a la conclusión de que su *ethos* era profundamente insatisfactorio. En vez de unos venerables teólogos, como Andrewes, Sancroft y Ken<sup>(5)</sup>, se encontró en presencia de hombres que parecían tener todas las características que Keble le había enseñado a odiar. Despreciaban la tradición, no manifestaban reverencia alguna por el pasado, cortejaban el poder secular, y atacaban los más sagrados misterios del culto católico con la más malvada invectiva. Si esos hombres tenían razón, entonces todo lo que Keble defendía era erróneo. Si individuos como Lutero y Jewel no eran herejes, entonces estaba claro que los herejes no existían.

Froude llegó a advertir de este modo, casi desde el principio, que Protestantismo y Catolicismo no son dos elementos que puedan mezclarse según diversas proporciones en un cuerpo compuesto, sino dos religiones distintas basadas en principios diametralmente opuestos. De nada servía detenerse entre dos opiniones. «Si el Señor es Dios hay que seguirle, pero si lo es Baal hay que seguirle

(5) Lancelot Andrewes (1555-1626) es un teólogo anglicano tradicional, experto en liturgia y patrística. Perteneció a la escuela teológica que alimentaría más tarde la corriente anglocatólica en la Iglesia de Inglaterra.



a él». Una vez que Froude había determinado su elección no había ya posturas a medias, y durante los últimos cuatro años de su vida consideró misión suya destruir el mito de «nuestra gloriosa Reforma» e imbuir de estas ideas a sus amigos. «¿Por qué alabas a Ridley<sup>(6)</sup>?, preguntaba a Newman en 1835. ¿Sabes de él lo suficiente para compensar el hecho de que fue colaborador de Cranmer, Pedro Martir y Bucero<sup>(7)</sup>? Debo también reprenderte por dejar a Pusey que llame a los Reformadores 'fundadores de nuestra Iglesia' en ese excelente ensayo, muy digno de estudio, sobre el ayuno (Tracto 18). Por lo que a mí se refiere, nunca pienso —si puedo evitarlo— usar frases que me asocien a esa calaña. Nunca llamaré a la Santa Eucaristía la 'Cena del Señor', ni a los sacerdotes de Dios 'ministros de la palabra', ni al altar 'mesa del Señor', etc. Inocentes como son esas expresiones en sí mismas, han sido ensuciadas. Es un hecho que a veces parece olvidar»<sup>5</sup>.

Froude era en todo eso la fuerza motora, y Newman y Keble eran como arrastrados, en parte contra su voluntad. Pero Froude podía decir con alguna razón que les estaba haciendo conocer sus propias mentes y advertir el alcance de sus propios principios. Le preguntaron en cierta ocasión cómo había llegado a odiar tanto la Reforma, y contestó que había ocurrido tan pronto como conoció a

<sup>5</sup> *Remains*, I, carta de enero 1835.

(6) Nicholas Ridley (1500-55) fue obispo de Londres después de la Reforma, y ejecutado por herejía bajo María Tudor.

(7) Pedro Martir (1500-62) es un reformador inglés de tendencia protestante. Autorizado a trasladarse al continente en tiempos de María Tudor, fue profesor en Zurich.

Newman<sup>6</sup>. «Me di cuenta de que eran el tipo de personas a quienes él habría odiado y despreciado si los hubiera conocido. Pero no me atrevía a airear mis opiniones hasta haber leído más y comprobar que él estaba de acuerdo conmigo. Creo que albergo una falta de reverencia, de otro modo no les habría odiado tan pronto como lo hice. Algunas veces, (Newman) me censuraba tanto por hablar de ellos con poco respeto, que yo no volvía sobre el tema durante una o dos semanas».

El alejamiento de Froude respecto a la reforma iba acompañado de una creciente admiración hacia la Iglesia medieval. Santo Tomás de Canterbury y los grandes Papas medievales, sobre todo Gregorio VII<sup>(8)</sup>, eran para él lo que San Atanasio y los Padres griegos eran para Newman. Admiraba en el Catolicismo medieval las mismas cosas que lo hacían antipático a la mente Protestante, sus pretensiones teocráticas, su fe en la Presencia real, su devoción a Nuestra Señora y a los santos, y su exaltación del ascetismo y de la castidad voluntaria.

En todo esto iba más lejos que Newman, que nunca fue un medievalista y que por este tiempo mantenía aún sus prejuicios protestantes tradicionales acerca de las pretensiones papales, que consideraba anticristianas, y el culto a los santos, que veía idolátrico. Puede dudarse si Newman se habría librado alguna vez de la honda influencia de estas ideas tan asentadas en él, si no hubiera sido por la constante presión de las críticas y objeciones de Froude. No podía rechazar las ideas de su querido Froude con la

<sup>6</sup> *Remains*, I, 434-435.

(8) Gregorio VII ocupó la sede pontificia desde 1073 hasta su muerte en 1085.

indignación moral o el desprecio con que las habría tratado si hubieran venido de un extraño. Y así los espinosos dardos de las paradojas y comentarios de Froude penetraron la superficie de su conciencia y le impidieron permanecer seguro, como otros, bajo la protección de los prejuicios heredados, incluso cuando la voz viva de Froude fue silenciada por la muerte.

Signos de este proceso se hallan en las conversaciones imaginarias mantenidas en Roma en 1833, que se publicaron finalmente en la «British Magazine» de 1836 bajo el título de «Pensamientos domésticos desde el extranjero». Lo pretendiera o no Newman, es imposible no reconocer las ideas de Froude, y a veces su misma voz y personalidad, en el amigo anónimo del autor que expone los puntos de vista de Roma contra el ideal de Newman de la *Via Media* anglicana<sup>7</sup>. Este ideal, argumenta, no es sino una teoría que ha dormido en las bibliotecas, mientras que la Iglesia de Inglaterra real ha cerrado filas con los Protestantes. Contradice además el principio del desarrollo, dado que implica un apelarse a la antigüedad y una vuelta al estado informe en que la Iglesia existía antes de Constantino. Es una sustitución del estado adulto por la infancia.

Por el contrario, Roma es una realidad, es el centro de unidad católica del que nos hemos separado, y aunque podamos decir que el cuerpo católico se ha corrompido, no podemos esperar que el miembro amputado se halle en una condición mejor por sí mismo. En cualquier caso, no puede haber dos cuerpos católicos, es una contradic-

<sup>7</sup> Todas las características intelectuales y religiosas de este amigo anónimo apuntan a Froude.

ción en los términos, y si nos preguntamos cuál es el católico, Roma puede apelar precisamente al mismo principio que San Agustín invocó contra los Donatistas, y San Cirilo contra los herejes en general.

La Iglesia católica es la Iglesia llamada católica en todas partes, incluso por sus enemigos y los cismáticos de ella. «Arguyo solamente —continúa— el *hecho* de que la comunión Romana constituye el cuerpo principal de la Iglesia católica, y que nosotros estamos escindidos de él y en la situación de los Donatistas, de modo que todo el peso del argumento de San Agustín podría caer sobre nosotros. Esto, digo, es un *hecho*. Y si es un hecho grave, explicarlo diciendo que ellos se hallan corrompidos significa sólo invocar un segundo hecho grave. Estos dos hechos serios —que estamos separados del gran cuerpo de la Iglesia, y que éste se halla corrompido— deberían, piensa uno, hacernos serios, y sin embargo nos comportamos como si fueran un más y un menos que se anulan mutuamente. O más bien *triunfamos* en que los Romanistas estén corrompidos, y *negamos* que constituyan el gran cuerpo de los cristianos, agrupando deshonestamente sus miles de Iglesias bajo el pobre título de '*la Iglesia de Roma*', como si la unanimidad destruyera el argumento de los números»<sup>8</sup>.

Newman tiene una respuesta perfectamente sencilla para estos razonamientos. La Verdad es preferible a la unidad, y es mejor que la Iglesia misma perezca —si esto fuera posible— a que la Verdad fracase, porque incluso la Iglesia es un medio para lograr un fin, que es el evangelio

<sup>8</sup> «British Magazine», IX. *Discussions and Arguments*, 4-8.

de la Verdad. Roma está en el error, porque practica la idolatría. Por tanto es deber nuestro separarnos de ella. Tenemos una unidad mejor que la de la comunión externa, la unidad de la fe verdadera que nos une con la Iglesia de los Padres y con los teólogos anglicanos del siglo XVII.

Es interesante ver cómo en este diálogo Newman formula ya tan claramente los argumentos que más tarde le arrastrarían con fuerza irresistible, pero que de momento no le convencían en absoluto. No hay duda de que esas ideas le llegaron primero a través de Froude, tal vez en la misma Roma, pues sabemos por las cartas de Froude que éste se hallaba interesado por ese tiempo en el problema de la unión, y llegó incluso a visitar a Wiseman en el Colegio inglés, junto con Newman<sup>(9)</sup>, para hablar del tema<sup>9</sup>.

Pero de hecho, las simpatías católicas de Froude no se vieron aumentadas por sus experiencias en Italia. Sicilia, primer país católico que visitaba, era de todos los países europeos el más alejado de su ideal de lo que debía ser una región católica. Se encontró con una Iglesia tan mansamente sometida a la explotación del estado como la Iglesia de Inglaterra, y con un pueblo que parecía «poseer la verdad en una situación de pecado» y vivía en un paganismo práctico que era más hiriente aún por su externa

<sup>9</sup> *Remains*, I, 306-308. La visita dejó una profunda impresión en el Cardenal Wiseman, que veinte años después escribió: «Desde entonces miré con interés y amor el Movimiento del que había tenido una primera experiencia. Mis estudios cambiaron su curso, la inclinación de mi mente se modificó, con el fuerte deseo de cooperar en las nuevas misericordias de la Providencia». *Essays on Various Subjects*, vol. II, 93.

(9) Las entrevistas tuvieron lugar, según el diario de Newman, en los días 3 y 6 de abril de 1833. Ver *Letters and Diaries of John H. Newman*, vol. III, Oxford 1979, 272, 276.

religiosidad. Era un estado de cosas que mostraba todos los vicios y sordidez de la Edad Media sin sus ideales teocráticos y ascéticos.

Sobre todo los viajeros quedaron consternados por la pobreza y miseria de la gente. «Nunca he sabido antes lo que es el sufrimiento humano —escribe Newman—. Niños y jóvenes que parecen desconocer lo que es el aire fresco, aunque lo tienen de sobra, así como lo que es el agua, con rasgos hundidos y contraídos en una perpetua suciedad, como si ésta fuera su alimento. Las ciudades de Partenico y Alcamo son masas de porquería, las calles son lagos infectos, y de Calatafimi, donde dormimos, no me atrevo a mencionar algunos hechos. Baste decir que encontramos a los pobres niños de la casa durmiendo en agujeros hechos en el muro, que olía no como el lecho de un perro sino como la jaula de un animal salvaje, con una peste que casi nos invadía en la habitación de arriba»<sup>10</sup>.

La conclusión que Froude y Newman extrajeron de todo lo visto fue que «el entero mundo occidental camina hacia una terrible crisis»<sup>11</sup>, y que «todo el sistema cristiano de Europa *tendit visibiliter ad non esse*»<sup>12</sup>. «Me impresiona un triste presentimiento —dice Newman—, de como si una vez perdido el don de la verdad, se perdiera para siempre. Y así el mundo cristiano se hace gradualmente estéril y marchito, como una tierra que fue trabajada pero que se ha vuelto arena. Hemos durado más que el sur, pero también nosotros nos apagamos»<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> *Letters and Correspondence*, ed. Anne Mozley, 1891, vol. I, 309.

<sup>11</sup> Id. 310.

<sup>12</sup> H. FROUDE, *Remains I*, 296.

<sup>13</sup> *Letters and Correspondence*, vol. I, 295.

La misma idea de un inevitable proceso de declive inspira uno de los muchos sonetos compuestos por Newman en este tiempo:

«Ahora es el otoño del Árbol de la Vida.  
Sus hojas yacen esparcidas sobre la ingrata tierra,  
que las deja en remolinos ser presa del viento  
y sin corazón las almacena para los meses de escasez.  
Los hombres cierran la puerta y visten la alegre chimenea  
llenos aún de confianza; y en sus dignos atavíos  
de preceptos y ritos, preparan una casa para Baal...»<sup>14</sup>

Pero lejos de desanimarlos, este sentido de catástrofe inminente sólo reforzó la acometividad de su oposición al espíritu del tiempo y su determinación a asestar un golpe a favor de la buena causa antes de que fuera demasiado tarde.

Este espíritu apocalíptico se expresa en los versos de la *Lyra Apostolica*, que fue el producto del viaje Mediterráneo y que es tal vez el fruto literario más destacado del Movimiento de Oxford, dado que no atendía a los detalles de las controversias eclesiásticas, como era el caso de los *Tractos*, sino que fue la expresión espontánea del estado de ánimo que generó el Movimiento.

La contribución personal de Froude al volumen fue relativamente pequeña. Pero su espíritu respira a través de sus páginas y encuentra una clara formulación en el *motto* que eligió para la *Lyra* en Roma, tomado de la Iliada. Dice así: «Sepan que estoy de vuelta, aunque me he abstenido de guerra por largo tiempo», o como lo enuncia Newman: «Ahora que he vuelto, veréis la dife-

<sup>14</sup> *Lyra Apostolica*, n. 128.

rencia». La elección es típica de Froude, a quien sus amigos veían como un nuevo Aquiles, y que podría muy bien haberse aplicado aquel otro verso: «Sé bien que mi destino es morir, y no obstante no pararé hasta que los Troyanos se saturen de guerra», dado que, como Aquiles, Froude peleó con la conciencia de una muerte cercana.

De otro lado, la contribución de Newman a la *Lyra Apostolica* supera con creces a la de los otros, tanto en cantidad como en calidad. Incluye algunos de los más notables ejemplos de poesía religiosa moderna en Inglaterra, aunque nunca ha recibido la atención que su valor literario merece. El hecho es que el gusto inglés pide en la poesía religiosa un cierto aroma de suavidad, como se ve por la enorme popularidad del *Christian Year*, y se siente un tanto desconcertado por el tono severo, y a veces áspero, de los versos de Newman. Algún crítico victoriano ha hecho notar que el título de *Lyra Judaica* expresaría mejor el espíritu del libro que su título actual, y hay en verdad algo de semítico en su dura denuncia de la apostasía del tiempo y en su anuncio del juicio divino:

«¡Espera al tiempo oportuno!  
Vigila con ojos mansos la raza de orgullo y crimen.  
Siéntate a la puerta y burlate de los paganos  
que ríen y se muestran seguros de sí mismos.  
Tú, a quien se promete un curso de vencedor.  
Espera al día de tu victoria»<sup>15</sup>.

Así debieron esperar los cautivos de Israel el Día del Señor en Nínive y Babilonia, pero no es ésta precisa-

<sup>15</sup> Id., n. 166.

mente la actitud que cabría encontrar en un contemporáneo de Macaulay y Sydney Smith<sup>(10)</sup>. No obstante, la genuina materia de la poesía —si la poesía es como Keble enseñaba— se halla en la expresión controlada de intensos sentimientos y convicciones.

Escribe Newman:

«Poda tus palabras, controla los pensamientos  
que bullen y se agrupan en torno tuyo.  
Así se condensarán dentro de tu alma  
y se harán poderosos con blanco certero.»

Hay en toda su obra una severidad clásica y una contención que la distinguen del verso, más suelto y fácil, de Keble y de Isaac Williams. Pero hay más en la poesía de Newman que la *saeva indignatio* que inspira sus ataques al Liberalismo. «De la fuerza brota dulzura», y hay una ternura y una profundidad de sentimiento en algunos versos de Newman que no encuentran igual en la poesía religiosa inglesa. Esto se aprecia ya en el poema que escribió con motivo de la muerte de su hermana Mary<sup>(11)</sup>, años antes de 1833, y, dentro de la misma *Lyra Apostolica*, en las bellas estrofas sobre la muerte y el estado de los creyentes que han ido al más allá, contenidas en *Descanso* y *Separación*. La severa contención del verso religioso de Newman iba ciertamente unida de modo muy estrecho a una intensa sensibilidad respecto a las relaciones personales, como puede verse en los versos que evocan su separa-

(10) Ver capítulo I, nota 29.

(11) Mary Newman, la menor de los seis hermanos, murió repentinamente a los quince años, en enero de 1828.

ción de Froude en 1832<sup>16</sup>, y sobre todo en las líneas conclusivas que añadió a *Separación* con motivo de la muerte del gran amigo en 1836:

«¡Queridísimo! Quiere hablar como también yo quiero,  
pero ambos nos contenemos:  
no sería bueno; un poco de duda escondida,  
y pronto todo se manifestará abiertamente.»

Unos 85 de estos poemas fueron compuestos durante el viaje por el Mediterráneo, y todos testimonian el notable flujo de energía creativa que tuvo lugar durante esta fase vital del desarrollo de Newman. Su estrecha comunicación con Froude, su intensa reflexión sobre los infortunios de la Iglesia y la apostasía del momento histórico se mezclaban con las imágenes e impresiones del mundo mediterráneo, para estimular su mente y remover sus poderes de ensoñación. Se veía intoxicado por el esplendor de las montañas y del mar, por las memorias del pasado clásico y la grandeza de la Roma cristiana. Le atraía y repelía a la vez el espectáculo de una Cristiandad tan diferente a la que conocía. En comparación con la sobriedad del culto anglicano, la piedad colorida del sur católico le parecía mitad pagana y mitad metodista<sup>17</sup>.

Y sin embargo le impresionó a pesar de sí mismo<sup>18</sup>. Sobre todo se vio sobrecogido a lo largo del viaje por un

<sup>16</sup> *Letters and Correspondence*, vol. I, 240.

<sup>17</sup> «Es mañana de domingo —escribe Newman a su madre el 27 de enero de 1833—. Pienso en St. Mary's y en Littlemore. No sabemos lo grandes que son nuestros privilegios. ¡Toda la quietud y la calma vinculadas a nuestro culto resultan tan bellas en la memoria, después de ver la excitante religiosidad que me rodea!». *Letters and Correspondence*, vol. I, 297.

<sup>18</sup> Ver «The Good Samaritan», *Lyra Apostolica* n. 80.

creciente sentido de su misión personal, y de un poder divino que le separaba para un alto designio y le llevaba hacia donde no sabía. Esta percepción recorre todos los poemas de la *Lyra Apostolica* desde las líneas «Son estas las sendas de algún amigo no terreno», que escribió en Whitchurch mientras esperaba tomar el correo de Falmouth en la víspera de su partida, hasta *Lead Kindly Light*, que compuso en los estrechos de Bonifacio cuando volvía a Inglaterra. Tal vez su expresión más característica se contiene en el noble soneto *Melchizedek*, donde Newman cree advertir los trazos de un designio divino en el sentido de soledad espiritual y exilio que le persiguió durante toda su vida.

Newman era consciente del alto precio que exigía la vocación profética. A las puertas del período de éxito y fama que duró siete años, tuvo ya una premonición de frustraciones y de fracaso, que expresó en unos versos casi proféticos titulados «Orientaciones celestiales». Decía allí:

«Si hubiéramos visto, cuando la vida nos anunció al inicio cómo sería nuestro camino, entre su día más temprano y su día último; o hubiésemos contemplado los que buscamos un precio más alto lo que seremos algún día lejano, esa visión podría romper el espíritu joven, aunque se muestre audaz por amor de Jesús.»

Este sentido de fatalidad divina —de *predestinación*— alcanzó su cenit en las semanas de fiebre y soledad que hubo de vivir en Sicilia después de dejar a los Froude. «Cuando volví a Sicilia por mi cuenta —escribió a Keble años después—, tenía una poderosa convicción de que Dios iba a realizar algún plan conmigo. Y desde Roma es-

cribí a alguien, creo que a Christie, diciendo que pensaba que iba a ser objeto de algo en las manos divinas, 'aunque si no era así, mayor felicidad la mía'. Y cuando me encontré solo en Sicilia, parecía como si alguien luchara conmigo, y ha estado largo tiempo en mi mente, aunque no puedo decir cuándo me vino, la idea de que mi enemigo intentaba destruirme»<sup>19</sup>.

Este oscuro conflicto con las fuerzas de la enfermedad y los poderes de las tinieblas en una tierra extraña, imprimió una marca indeleble en la mente de Newman y le selló finalmente para su misión. Fue como la tentación en el desierto que precedió al ministerio público. Cuando Newman volvió de Sicilia, retornó como un hombre renacido, con todas sus facultades en acción y con una energía y una confianza tan exuberantes que sus amigos de Oxford apenas lo reconocían. Había dejado atrás todas sus dudas y vacilaciones. El tímido y sensible joven profesor se había convertido en un líder de hombres que se lanzaba a lo más denso de la pelea con la misma «mezcla de fiereza y sentido deportivo» que había sido típica de Froude. «'Los venceremos', lo dice al menos veinte veces al día —escribe James Mozley— y entiende por 'ellos' la actual raza de aristócratas y los opresores liberales de la Iglesia en general»<sup>20</sup>.

Pero mientras que Froude combatía con la galantería de un caballero, Newman conservaba aún la sombría seriedad de la tradición puritana. Cuando un amigo de opiniones liberales y evangelistas le escribió para protestar por la línea que estaba adoptando, le respondió en estilo

<sup>19</sup> *Correspondence with John Keble and others*, Birmingham 1917, 315.

<sup>20</sup> *Letters of J. B. Mozley*, London 1885, 36.

verdaderamente bíblico: «Os arrollaremos como Othniel derrotó a Cushay-Rishathaim, rey de Mesopotamia»<sup>21</sup>. Como el mismo Newman observa, esta fiereza despertó inevitablemente hostilidad y oposición. No obstante, podemos dudar de que el Movimiento de Oxford podría haber ido lejos sin ellas, porque el odio y el amor no son sino dos aspectos de lo mismo, y el amor que no conoce odio alguno es una sombra de amor. Por eso el suave y gentil Keble enseñaba a sus discípulos el deber de odiar: si debían ser verdaderos hombres que aman, habían de aprender cómo odiar.

Hoy, sin duda, sabemos mejor las cosas. Pero si la religión ya no despierta pasión es porque nuestras mentes no se muestran sensibles a las cuestiones religiosas. Cuando la vida fluye con fuerza en economía y en política no falta el odio, un odio que carece de principio espiritual que lo detenga ante el mal. Desde que la religión ha desaparecido de la vida europea, ha retornado la era de proscripciones y persecución. Por eso tenemos pocos motivos para asumir una actitud de superioridad moral hacia el pasado.

Si Newman, Keble y Froude eran severos respecto a algunas posturas, eran singularmente caballerosos en el tratamiento de los individuos. Pocos hombres vilipendiaron a los líderes del Movimiento de Oxford más duramente que Arnold y Whately —uno se refirió a ellos como los malvados de Oxford, y el otro como ‘delincuentes’—, y sin embargo, a lo largo de su carrera, Newman

---

<sup>21</sup> Parece referirse a la carta publicada por su hermano Frank Newman en *Contributions to the Early History of the late Cardinal Newman*, London 1891.

continuó hablando de ellos cortésmente e incluso con afecto. Y Froude y Keble se mostraban siempre libres de mala voluntad y de rencor. Con toda su fiereza, los líderes del Movimiento de Oxford eran leales y caballerosos combatientes.

## V. Apostólicos y conservadores

El viaje al Mediterráneo no tuvo menos importancia en las ideas de Froude que en las de Newman, aunque de modo diferente. Mientras que llevó a Newman al desierto para luchar con el espíritu, puso a Froude por primera vez en contacto con las nuevas corrientes del pensamiento europeo. Los escritores anglicanos tienden en su mayor parte a minimizar la influencia de la renovación católica continental sobre el Movimiento de Oxford, y tienen sin duda razón por lo que respecta a la principal tradición *High Church*, que era esencialmente inglesa. Pero el caso de Froude era diferente. En esto, como en otras cosas, se hallaba lejos de ser un anglicano típico, y las ideas que tomó del movimiento ultramontano contemporáneo en Francia ejercieron una influencia muy importante en su propio pensamiento, y a través de él en el desarrollo del Movimiento de Oxford.

Mientras que Newman yacía enfermo en Sicilia, Froude volvía por Francia para visitar los lugares asociados con el exilio de Santo Tomás Becket. Allí oyó hablar



del movimiento religioso que se desarrollaba en Francia bajo el impulso de Lamennais<sup>(1)</sup> y se dio cuenta de que las mismas cuestiones que ocupaban su mente eran debatidas con apasionada seriedad por los católicos del continente. En Francia se combatía la misma pelea entre Liberalismo y Tradición que tenía lugar en Inglaterra, pero en un campo más amplio y entre fuerzas más imponentes.

El enemigo allí no era el Liberalismo aguado de los reformadores ingleses y sus aliados Whigs, sino el partido de la revolución que marchaba bajo las banderas de Voltaire y Rousseau, mientras que la causa de la religión era representada no por un tímido e inseguro académico, como Keble, que se mantenía alejado del mundo en el retiro de una parroquia rural, sino por un hombre de genio que había descendido a la arena y luchaba con todas las armas de un periodista y de un agitador popular. Lamennais tenía sueños más ambiciosos que cualquiera de los líderes del Movimiento de Oxford. Pensaba que el nuevo orden social que nacía en Europa exigía un principio espiritual y que sólo podía encontrarlo en el Catolicismo.

«El mundo ha cambiado —escribía—, busca un dueño; está huérfano, y necesita un padre». Tratar de detener el proceso del cambio era luchar contra Dios, que llevaba el mundo por caminos nuevos. «Volver atrás o detenerse, los hombres no pueden hacerlo ya aunque quie-

---

(1) Felicité de Lamennais (1782-1854) es un importante escritor y apologista católico francés. Sus ideas están en la base de algunos movimientos católicos de carácter político a lo largo del siglo XIX. Gregorio XVI censuró aspectos importantes de sus escritos en la Encíclica *Mirari vos* (1832).

ran. Un poder irresistible les obliga a ir siempre hacia delante. ¿Qué importan los peligros y fatigas del camino? Dicen como los cruzados: 'Dios lo quiere'». Si la Iglesia se colocase al frente de este movimiento, en vez de ofrecer una resistencia cerril e inútil, recuperaría de nuevo la civilización para Cristo y, como en el Medievo, volvería a ser señora del espíritu del tiempo.

Esta actitud es desde luego fundamentalmente diferente de la mantenida por los líderes del Movimiento de Oxford. El conservadurismo de estos era tan intransigente como el de los legitimistas franceses, aunque, a diferencia de estos, pensaban que existía una afinidad natural entre Liberalismo y Papismo. Así en su ensayo sobre Lamennais en el *British Critic* de 1837, Newman establece una «clara conexión entre su teología y la filosofía popular del momento». La fe de Lamennais en el progreso es en él el corolario natural de la doctrina romana sobre el desarrollo, en contraste con la creencia anglicana en la Antigüedad, que no admite desarrollo ni progreso<sup>2</sup>. El gran error de Lamennais, que es su incapacidad para reconocer que la rebelión es un pecado, mostraría además que es «verdadero discípulo de los Gregorios e Inocencios del pasado»<sup>3</sup>.

Todo esto representa lo que podría llamarse clásica postura *High Church*, a la que todavía se adherían Newman y Keble, pero es mucho menos representativa de las ideas de Hurrell Froude, que iba camino de devenir «discípulo él mismo de los Gregorios e Inocencios». Carecía

---

<sup>1</sup> *The Fall of De La Mennais, Essays Historical and Critical*, vol. I, 159.

<sup>2</sup> Id. 158-159.

<sup>3</sup> Id. 157.

de la insularidad del anglicano típico, y su mente era mucho más abierta y receptiva para nuevas ideas. Aunque sin duda le repelía el elemento democrático del programa de Lamennais y la simpatía de éste hacia los movimientos revolucionarios de Irlanda<sup>(2)</sup> y el Continente, se sentía al mismo tiempo poderosamente atraído por el ideal ultramontano de la soberanía espiritual de la Iglesia y de su completa independencia del estado, que Lamennais defendía con tanto vigor y elocuencia. Froude juzgaba ya desagradable la alianza de la *High Church* con los conservadores, pero esta alianza se hallaba tan enraizada en la tradición anglicana que ninguna ayuda podía venir de apelarse a Hooker y Laud<sup>(3)</sup>, cuya autoridad sencillamente consagraba el principio de esa alianza.

Pero el ataque de Lamennais al Galicanismo alcanzaba el verdadero núcleo del problema y rechazaba el entero sistema del *establishment* eclesiástico sobre la base de primeros principios. El Galicanismo había proclamado asegurar la libertad de la Iglesia nacional, pero de hecho significaba algo del todo diferente: la sumisión de la Iglesia al estado. Como dice Newman: «Ese antiguo y gran poder, la Iglesia católica que tiene su origen en la primera predicación del Evangelio, que fue fundada por los Apóstoles, y que afirma estar conectada indisolublemente con estos, ha sido hecha cautiva por sus enemigos, cegada, y

---

(2) El irlandés Daniel O'Connell (1775-1847) es el primero que organiza en Europa un movimiento católico popular con un objetivo político, que era en este caso conseguir del gobierno inglés la emancipación civil para los católicos del reino. Movimientos semejantes tienen lugar algo más tarde en Bélgica.

(3) Ver capítulo I, nota 16.

sometida a usos serviles, como hacer a los hombres mejores ciudadanos y promover la cultura y el comfort en el mundo; excepto cuando se la hace salir de su prisión en alguna gran ceremonia, para investir a las instituciones terrenas de algún carácter religioso, y rendir homenaje a los hombres poderosos como si fueran sus creadores y gobernantes»<sup>4</sup>.

Esto era precisamente lo que Froude sentía respecto a la Iglesia de Inglaterra. Se daba cuenta de que el liberalismo no era el único enemigo. Más peligrosa aún era la amistad interesada del partido que veía a la Iglesia como baluarte del orden establecido. De ahí que aceptase la idea de Lamennais sobre las relaciones Iglesia y estado y denunciase el Erastianismo del *establishment* anglicano con los mismos argumentos y a veces con las mismas palabras con que el Galicanismo era atacado en las páginas del *Avenir*<sup>(4)</sup>. No se consideraba ya a sí mismo como un *High Churchman* —un Z, como los llamaba despectivamente—. Era un *Apostólico*, un campeón del derecho divino de la Iglesia contra la Corona y el Parlamento, y también contra liberales y no-conformistas del Anglicanismo.

Aunque echaba de menos las asociaciones románticas del viejo orden, como se ve en su soneto *Farewell to Toryism*, veía que la Iglesia debía separarse de sus grupos de clase y que lo que denomina 'la herejía del caballero' había de ser denunciada como tal. «Tendremos un *vocabularium apostolicum* —escribe a Newman el 27 de octubre de 1833— y lo comenzaré con cuatro palabras: 'aristócratas

---

<sup>4</sup> Id. 138.

(4) «L'Avenir» fue fundado en 1830. Duró sólo un año.

comodones', 'caballeros residentes', 'párrocos autocomplacientes', 'páuperes Christi'. Usaré la primera en toda ocasión, porque me parece que dice muy bien lo que ocurre»<sup>5</sup>.

Esta ruptura con el 'Torismo' y con la tradición aristocrática rural de la Iglesia establecida es tanto más notable cuanto que Froude era, él mismo, producto de esa tradición, y había heredado todas sus lealtades y prejuicios. Es éste uno de los rasgos más salientes que distinguen el naciente movimiento tractariano del viejo partido *High Church*, que tenía «Iglesia y Rey» como emblema, y fue este principio el que hizo posible que el Movimiento de Oxford se atrajera nuevos discípulos del opuesto campo liberal, como W. G. Ward<sup>(5)</sup>.

Pero no era esto lo único que Froude debía al ejemplo de Lamennais. Su entera actividad durante el verano de 1833 estuvo coloreada por ello, y es incluso posible que la idea misma de los Tractos, que, si hemos de creer a Isaac Williams<sup>6</sup>, fue sugerida por Froude en Oxford antes de la vuelta de Newman, debía algo a la influencia del *Avenir*. Ciertamente esa influencia es muy prominente en la propaganda contra el Erastianismo y el compromiso conservador lanzada por Froude en sus artículos de la *British Magazine* desde julio en adelante. Estos artículos, que fueron reimpresos en los *Remains*<sup>7</sup> bajo el título de

<sup>5</sup> *Remains I*, 329

<sup>6</sup> *The Autobiography of Isaac Williams*, 1892, 64.

<sup>7</sup> Vol. III, 184-269.

(5) William G. Ward (1812-1882) era discípulo de Newman. Se hizo católico en 1845. Su hijo Wilfrid es autor de una de las biografías más célebres de Newman (1912).

*Observaciones sobre la intromisión del estado en asuntos espirituales*, forman la contribución más considerable de Froude a la literatura del Movimiento y demuestran que él poseía la habilidad de Lamennais como controversialista eclesiástico e incluso, en mayor medida aún, como polemista político.

Comienza con un terrible ataque contra el principio aconfesional de la política de Sir Robert Peel y los conservadores, que se disponían a abandonar el exclusivismo religioso de los viejos *Tories* con el fin de unir a todos los elementos moderados del país en la parte conservadora. «Es una unión entre gente excelente de todos los partidos para mantener la paz y el orden. Excelentes independientes y excelentes socinianos; excelentes personas extrañas a la Iglesia de Cristo; excelentes incrédulos de la fe en la que 'el que crea no será condenado'; y, para amalgamar esta masa heterogénea, excelentes latitudinarios que, como Galión, no se preocupan de estas cuestiones. Estas *excelentes personas* han de ponerse de acuerdo, y pasando por alto los puntos menores en los que disienten, unirse en aquellos cuya importancia reconocen todos: el mantenimiento de la paz y el buen orden»<sup>8</sup>.

Antes de que los hombres de Iglesia consintieran en semejante unión para evitar males mayores, habían de considerar lo que la unión suponía. Significaba que la Iglesia de Inglaterra cesaría de ser la Iglesia de la nación, pero seguiría siendo gobernada por el gobierno de ésta, un gobierno compuesto de herejes, que usaría probablemente su poder para fines políticos y profanos. Este es el

<sup>8</sup> *Remains III*, 189.

mayor de los males, y antes de aceptarlo sería mejor sacrificar riqueza e influencia para conservar las libertades esenciales de la Iglesia.

En todo esto Froude parafrasea o cita las páginas del *Avenir*, y termina con un pasaje del llamamiento de Lacordaire a los obispos de Francia. «¡Qué teméis! ¿Acaso no sois obispos? Obispos de la siempre santa Iglesia de Cristo: ¿quién interferirá el libre ejercicio de vuestra indeleble prerrogativa? Consagrad o negaros a hacerlo: ¿quién modificará vuestra decisión? Podéis atar, ¿y quién desatará? Sólo una cosa les es posible: recortar nuestro presupuesto. ¡Obispos de Francia! No os decimos nada más. Es cosa vuestra ver lo que preferís dejar en vuestras sedes al morir, si un Episcopado rico y corruptor, o un Episcopado pobre y digno de sucederos»<sup>9</sup>.

«Tales son los sentimientos —continúa— de un verdadero conservador: un conservador no de nombres sino de cosas, no de apariencias, sino de realidades: un conservador que conserve no a un gobierno latitudinario depósitos que fueron colocados en un gobierno responsable, sino que conserve para los representantes de la Iglesia derechos que siempre le han pertenecido»<sup>10</sup>.

Froude procede en la sección siguiente a mostrar que la antigua base del *establishment* anglicano, representada por Hooker, había sido destruida por la abolición de la *Test and Corporation Act*<sup>(6)</sup>, que equivalía de hecho a una

<sup>9</sup> Este pasaje podría haber inspirado, en mi opinión, la referencia de Newman a los Obispos ingleses en el primer Tracto.

<sup>10</sup> *Remains III*, 194-195.

(6) Fueron abolidas en 1829 y 1828, respectivamente. Removían obstáculos legales de carácter religioso para que los católicos pudieran ocupar cargos públicos.

cancelación de las condiciones en que la interferencia parlamentaria en asuntos espirituales se había considerado permisible. No obstante, Froude piensa que el sistema Tudor en sí mismo se halla realmente justificado. Es el resultado de una larga serie de agresiones sistemáticas por parte del poder secular contra la Iglesia, que comienzan con las leyes antipapales del siglo XIV y culminan en el espolio de la Iglesia por Enrique VIII<sup>(7)</sup>. El estado defendió estas agresiones bajo el pretexto de que resistía las usurpaciones del poder papal. Pero «por injustas y agresivas que hayan podido ser las intromisiones en la independencia de las diferentes Iglesias nacionales causadas por la política de Roma, no parece que la Iglesia como tal haya efectuado agresión material a los derechos de los estados cristianos. En verdad, si comparamos las pretensiones de Gregorio VII y sus austeros sucesores con las que Gibbon<sup>(8)</sup> dice haber sido concedidas por Constantino y otros emperadores a los Patriarcas de la Iglesia antigua, puede pensarse en conjunto que su política respecto a los gobiernos iba más dirigida a recuperar pérdidas que a ampliar los derechos». Porque «fue a manos diferentes de las de Nerón o Domiciano a las que Cristo confió el derecho de elegir a los sucesores de los Apóstoles».

En esto consiste la antigua constitución de la Iglesia. «(1) El entero cuerpo de la Iglesia de Cristo afirmó y mantuvo para sí el derecho de elegir libremente a quienes habían de ser sus gobernantes espirituales. No considera-

(7) El espolio comienza en 1534 con el llamado Parlamento de la reforma.

(8) Edward Gibbon (1737-1794) es el autor de la historia titulada *Decadencia y caída del imperio romano* (1776 s).

ron procedente entregar este derecho a los ministros del emperador o al emperador mismo. Era suyo, les había sido legado por los Apóstoles, y no estaban dispuestos a vender la herencia de sus padres. (2) Las personas elegidas no consideraron coherente con su deber consultar a sus gobernantes civiles sobre el modo en que habían de ejercer sus funciones. La espada del Espíritu Santo se hallaba en sus manos, y la dirigieron en la dirección agradable al Espíritu»<sup>11</sup>.

Pero en los últimos tiempos medievales, estos altos principios apostólicos se habían oscurecido. «La fuerza interna de la Iglesia se había perdido al perderse su primitiva constitución, y el gran cuerpo del redil de Cristo parecía un conjunto de espectadores indiferentes entre las egoístas disputas de los poderes civil y eclesiástico». «La riqueza de obispados y dignidades, que era tenida al principio como patrimonio de los pobres, había asumido gradualmente carácter de propiedad temporal, se concedía mediante patronato, y se usaba con fines egoístas, mientras que los personajes señoriales que la poseían habían asimilado, con el goce de las riquezas, el horror a ser pobres, y se abstendían de afirmar su condición de sucesores de los Apóstoles, por miedo a perder su situación social».

«En esta triste y caída condición, el edificio contra el que las puertas del infierno no prevalecerán se convirtió en presa fácil de la rapacidad del rey Enrique. Se había corrompido y cayó. ¿Podrá levantarse de nuevo?»<sup>12</sup>.

El único remedio de esta situación era, según Froude, el retorno al principio apostólico de autoridad y la reaser-

ción de los derechos intrínsecos de la Iglesia, no de la Iglesia de Inglaterra establecida por ley, que era el único objeto de la solicitud conservadora, sino de «las comunidades de los pobres de Cristo, los lisiados, tullidos y ciegos». ¿Cómo podía realizarse esto a la vista del Acta de Supremacía real y de todos los estatutos de la Reforma? La solución de Froude era sencilla e ingeniosa: habría que ir a la época prerreformada y cortar la raíz del mal mediante la abrogación del *Praemunire*<sup>(9)</sup>. Porque dado que toda la fuerza de la ley de Enrique VIII residía en la aplicación de las penas del *Praemunire* a quienes se negaran a elegir al candidato real para una sede vacante, la abrogación del *Praemunire* arrancaría los colmillos a esa legislación y haría posible de nuevo la elección canónica de los Obispos.

Froude no podría haber elegido mejor terreno para luchar, porque el sistema anglicano de nombramiento de obispos es un clamoroso ejemplo de las anomalías legales que el parlamento salido de las nuevas reformas estaba comprometido a suprimir. Nada había tan absurdo como pedir que unos hombres «consideren madura y seriamente la persona adecuada para ser elegida» y luego amenazarles con las penas extremas de ser declarados fuera de la ley si ejercitaban sus facultades rechazando al candidato del gobierno.

Consiguientemente, Froude fue capaz de maniobrar a favor de sus ideas apelando a los no-conformistas y a todos los hombres de buena voluntad, para agruparse en

<sup>11</sup> Id., 219-220.

<sup>12</sup> Id., 227.

(9) Con este nombre se conocen los estatutos de 1353, 1365 y 1393, que tenían como fin proteger los derechos alegados por la corona inglesa contra las posibles interferencias papales.

una «unión de hombres cabales de todos los partidos» con el fin de acabar con una injusticia tan flagrante. «No parece absurdo llamar a todos nuestros conciudadanos para lograr la rápida supresión de una arbitrariedad como ésta. No es un asunto para celos de partido. No implica sutilezas doctrinales ni ideas políticas: no se refiere a las peculiaridades de facciones o sectas. Presbiterianos, cuáqueros, independientes, socinianos: todos deben estar de acuerdo, todos a quienes su credo obliga a la honestidad y al juego limpio, y que declaran actuar según los amplios principios del sentido común»<sup>13</sup>.

Esta medida práctica no era sino la punta de lanza de un programa más amplio que iba dirigido a una completa restauración de la autonomía espiritual y de la disciplina apostólica. Froude creía que había terminado el tiempo de las Iglesias nacionales, y que el intento de preservar la forma externa de una suponía destruir la sustancia interior. «La verdadera causa de la decadencia de la disciplina eclesiástica —escribe al año siguiente— no es que las naciones se hayan hecho cristianas, sino que el clero quería que parecieran tales, bien antes de que lo fueran o bien después que dejaron de serlo. Y si hoy es difícil exigir la disciplina eclesiástica en Inglaterra no es porque tengamos una Iglesia nacional, sino porque el clero se muestra demasiado preocupado en mantener la apariencia de una.

«El cuerpo de la nación inglesa se compone de hombres que son sinceros cristianos, o que no lo son. Si lo son, se someterán a la disciplina tan prontamente como lo hacían los primeros cristianos. Si no lo son, digamos la

<sup>13</sup> Id., 257.

verdad: abandonemos una Iglesia nacional, y tengamos una verdadera»<sup>14</sup>.

Me he detenido tan extensamente en los escritos de Froude sobre la reforma de la Iglesia no sólo porque son poco conocidos por los estudiosos de la historia general del Movimiento de Oxford, sino también porque indican tal vez mejor que otras obras la calidad de su mente y la claridad y vigor de su pensamiento. Es considerado por algunos como un pietista mórbido e introspectivo, y por otros como un ingenioso e irresponsable hombre joven que disfrutaba escandalizando a la gente con sus paradojas. En realidad era un líder natural de hombres y un luchador nato que poseía, como destaca J. B. Mozley, una gran percepción práctica, semejante a la de un abogado. No tenía nada del genio inglés para el compromiso o la facilidad anglicana para cerrar los ojos ante hechos desagradables. Con él era todo o nada, y como el Ajax homérico estaba preparado para encajar la derrota, con tal de no verse obligado a pelear en la oscuridad.

Este amor al pensamiento nítido y a la acción decidida explica su simpatía y comprensión hacia las ideas de los ultramontanos. En verdad, hubiera estado más a su aire en la atmósfera clara del París católico que en la nebulosa penumbra y en las sombras cambiantes del Oxford anglicano. Hay algo de patético en el espectáculo de su galante intento de transformar la entera constitución y el *ethos* de la Iglesia anglicana sin más aliados que el retirado Keble y dos o tres jóvenes profesores. No obstante, con un desprecio típicamente caballeresco de las escasas

<sup>14</sup> Id., 274.

posibilidades de éxito, se aplicó a llevar adelante un programa que era igualmente odioso a políticos liberales y a eclesiásticos conservadores.

Su intento no debe considerarse, en cualquier caso, un completo fracaso, porque aunque no logró llevar tras él al Movimiento de Oxford como un todo, infundió mucho de su espíritu en sus dos grandes líderes, Newman y Keble. «Keble es mi fuego —escribió— pero puede que yo sea quien lo remueve». Y de hecho no hay duda de que la transformación del gentil pietismo del *Christian Year* en la seriedad apocalíptica del Keble del sermón de los *Assize* fue en gran medida obra de Froude. Las mejores aportaciones de Keble a la *Lyra Apostolica*, que son superiores en calidad a los poemas del *Christian Year*, llevan la marca de Froude, su idealismo de cruzada y su desprecio hacia el pragmatismo y el compromiso, y lo mismo es aplicable, como ya se ha dicho, al genio más poderoso de Newman.

Sin embargo, cuando Froude comenzó a organizar su campaña a favor de la causa apostólica contra el Erastianismo y el Liberalismo, ni Keble ni Newman estaban en Oxford, y se vio obligado a apoyarse en Isaac Williams, manso entre los mansos, y en el juicioso William Palmer<sup>15</sup>.

El primer paso —el comienzo histórico del Movimiento de Oxford en sentido estricto— se dio al final del período veraniego, durante una conversación con Isaac Williams en el jardín del Trinity College. Williams ha conservado dos versiones, una en prosa dentro de su autobiografía, y la otra en unos versos que son lo más pe-

<sup>15</sup> William Palmer (1803-1885), de Trinity College (Dublin) y Worcester College (Oxford) era una persona muy diferente de la atractiva y original figura de William Palmer, de Magdalen College.

destre que encontrarse pueda en la literatura inglesa. En esta composición, las palabras conclusivas de Froude dicen así:

«Amigo mío, no debes avanzar lentamente por más tiempo; porque has estado creciendo durante demasiado tiempo en apartados rincones rurales. Nuestro deber es, antes de morir, ponernos de pie y movernos. Hemos de levantarnos o morir para siempre. Dios nos ayudará, de otro modo todo lo bueno y noble en el país se marchitará bajo la destructora influencia del estado...»<sup>16</sup>

Lo que Froude dijo de hecho fue breve y pertinente, como eran todas sus conversaciones. «Isaac, debemos crear una conmoción en el mundo. ¿Por qué hemos de hacerlo? Newman y yo hemos decidido ponernos a trabajar tan pronto como regrese y se nos una. Hemos de editar tratos breves, y cartas en la *British Magazine*, y poemas, y hacer que se prediquen sermones sobre la sucesión apostólica y temas parecidos. Tratemos también de ir al viejo Palmer para que haga algo»<sup>17</sup>.

Los primeros aliados de Froude estaban claramente mal elegidos. El pobre Isaac Williams no era más capaz de «provocar una conmoción en el mundo» que lo sería una oveja timorata, aunque se sentía hondamente vinculado tanto a Keble como a Froude<sup>18</sup>. Palmer, de otro lado, era en todos los aspectos la antítesis de Froude, un hom-

<sup>16</sup> *The Origin of the Tracts for the Times*, en *Thoughts in Past Years*, London 1852, 323-4.

<sup>17</sup> *The Autobiography of Isaac Williams*, 1892, 63.

<sup>18</sup> El pasaje citado de *Thoughts in Past Years* concluye con un digno tributo al amigo muerto.

bre con más conocimientos que imaginación, pomposo y sin sentido del humor. Era un estricto *high churchman*, que conservaba el horror al Papismo que es típico de los protestantes irlandeses, un completo conservador, que deseaba por encima de todo conservar la unión de Iglesia y estado, y que mantenía una «cierta conexión con el *establishment* a través de dignatarios *High Church*, Arciprestes, Rectores de iglesias londinenses y gente parecida, pertenecientes a lo que solía llamarse escuela alta y seca»<sup>19</sup>.

Palmer era, en una palabra, lo que Froude llamaría «un Z habitual», y resulta difícil entender cómo pudieron encontrar los dos algo en común. Probablemente el vehemente antiliberalismo de Froude cegó a Palmer para advertir el esencial radicalismo de su postura, mientras que la disposición de Palmer para entrar en una campaña activa contra la política eclesiástica del gobierno llevó a Froude a no captar su hondo conservadurismo. Porque Palmer, a pesar de todo, aportaba una valiosa conexión entre Oxford y el movimiento *High Church* del resto de Inglaterra.

Sobre todo, Palmer estaba en estrecho contacto con Hugh James Rose<sup>20</sup>, biznieto de Alexander Rose, el *non-juror*, y que era sin duda en ese momento el principal representante de las opiniones *High Church* en el país. Fue él quien inauguró la renovación anglicana con la fundación en 1832 de la *British Magazine* como órgano oficial

<sup>19</sup> J. H. NEWMAN, *Apologia*, ed. Víctor García Ruiz-José Morales, Madrid 1996, 68.

<sup>20</sup> Rose había nacido en 1795. Fue *fellow* de Trinity College (Cambridge), Rector de Hadleigh, y Presidente de King's College (London). Murió en Florencia en 1838.

del partido de la *High Church*, y que, como Newman escribió en el volumen cuarto de Sermones que le dedicó, «cuando los corazones eran presa del desánimo, exhortó a remover los dones que obraban en nosotros y nos llevó a nuestra verdadera madre espiritual».

Froude manifestó un intenso afán por movilizar a Rose para la causa apostólica, y tal vez esperaba que la *British Magazine* llegara a ser el *Avenir* del nuevo Movimiento. Si era así, sus esperanzas se hallaban condenadas a una gran decepción. La célebre reunión en la rectoría de Rose, en Hadleigh, celebrada desde el 18 al 25 de julio (1833), a la que asistieron Froude, Palmer y A. P. Perceval<sup>(10)</sup>, se demostró un fiasco casi completo. Cada uno de los participantes iba decidido a sacar adelante su propio proyecto. Palmer quería una asociación nacional de amigos de la Iglesia, con normas y reuniones, y un comité formado de «hombres seguros y fiables», como Joshua Watson y Norris<sup>(11)</sup>. Rose insistía en que todo debía hacerse a través de la *British Magazine*, mientras que el esquema favorito de Perceval era la promulgación de un «Manual del eclesiástico», que sería como un compendio de doctrina *High Church*. Todos ellos, con excepción tal vez de Perceval, se unieron para resistir los revolucionarios planes de Froude para abrogar el *Praemunire* y retornar a la constitución apostólica de la Iglesia.

Aunque tanto Palmer como Perceval publicaron después sus versiones de la reunión, no poseemos ninguna

(10) A. P. Perceval (1799-1853) fue autor de numerosos tractos, y defendió la postura catolizante de Newman en el tracto 90.

(11) Joshua Watson (1771-1855) era un distinguido laico anglicano al que Newman dedicó el volumen V de sus sermones en 1840.



narración detallada de las intervenciones de Froude. Podemos, sin embargo, hacernos alguna idea de ellas a través del relato de Lord Blachford<sup>(12)</sup> sobre un encuentro semejante entre Froude y Palmer, ocurrido en el mismo año. «Recuerdo —dice— cómo se turbó Palmer de Worcester, un hombre de temperamento muy diferente, cuando se tuvo una reunión en las habitaciones de J. H. N. con el fin de considerar una posible conmemoración para la que Palmer deseaba reunir las firmas de mucha gente particularmente cualificada y digna, pero en la que Froude quería expresar las opiniones decididas de unos pocos. Echado a lo largo del sofá de Newman, Froude interrumpió uno de los juiciosos discursos de Palmer sobre Obispos y Arciprestes con la exclamación: 'No veo por qué hemos de ocultarnos a nosotros mismos que nuestro objetivo es decir al clero del país lo que debe hacer, y por mi parte no deseo que nadie más entre en nuestro grupo!'<sup>21</sup>.

No es de sorprender que Rose y Palmer vieran en Froude a un inquieto e imponderable hombre joven<sup>22</sup>, y él hubo de admitir su derrota en cartas que a pesar de su humor muestran que su desengaño fue amargo. «Rose y Palmer —escribe— parecen del todo impresionados por la idea de que la gente saludará cualquier esquema de reforma sobre principios *High Church*»<sup>23</sup>.

Keble parecía igualmente desanimado, aunque se inclinaba a no compartir el pesimismo de Froude. El 8 de

<sup>21</sup> R. W. CHURCH, *The Oxford Movement*, 1891, 54.

<sup>22</sup> Palmer tenía la misma edad de Froude, pero era un hombre que había nacido mayor.

<sup>23</sup> *Remains* I, 321.

(12) Ver capítulo II, nota 7.

agosto escribía a Newman: «Respecto a *Mater Ecclesia*, creo que si las personas reunidas en Hadleigh no han podido llegar a un acuerdo, *inter quatuor muros*, ¿se encontrarán seis hombres que lo consigan? Pero estoy contigo en que la revista de Rose debe ser apoyada, a menos que él se retire, lo cual nunca creeré si no lo veo. Respecto a Hurrell, se encuentra tan enfadado en este momento porque su proyecto no haya sido aceptado, que no doy demasiada importancia a su enojo»<sup>24</sup>.

Al mismo tiempo Keble estaba de acuerdo con Froude en su actitud respecto al estado. Pensaba que era mucho mejor sacrificar las subvenciones a la Iglesia que aceptar la política eclesiástica del gobierno. «Retirad toda libra, todo chelín y penique, y con ello la maldición del sacrificio. Dejadnos solamente elegir a nuestros Obispos y ser gobernados por nuestras propias leyes. Hasta ese extremo estoy dispuesto a llegar; pero desde luego si pudiésemos conseguir la libertad a un precio menos elevado sería mejor», escribe a Newman. Consiguientemente rehusó unirse a la protesta contra la separación de Iglesia y estado que Palmer y Newman habían insertado en los artículos que habían redactado para la asociación de amigos de la Iglesia, alegando que «la unión de la Iglesia y el estado era pecaminosa en su forma actual»<sup>25</sup>. Pensaba incluso que ya no era posible prestar el juramento de supremacía o aceptar nuevos oficios en la Iglesia de Inglaterra<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> J. H. NEWMAN, *Letters and Correspondence*, vol. I, 1891, 388-389.

<sup>25</sup> A. PERCEVAL, *Collection of Papers dealing with the Theological Movement of 1833*, London 1842, 12.

<sup>26</sup> J. H. NEWMAN, *Letters and Correspondence*, vol. I, 388-389.

Newman no estaba dispuesto, sin embargo, a permitir que el incipiente movimiento naufragase por una intransigencia prematura. Sólo él poseía la habilidad diplomática y el don de entrar en las mentes de otros, que eran necesarios para liderar un grupo, y a partir de este momento interviene de modo decidido para llevar la dirección del Movimiento en Oxford. Respecto a la reunión en Hadleigh, adoptó una postura sorprendentemente moderada, y nos lo encontramos escribiendo a Keble el cinco de agosto para urgirle a no permitir una ruptura con Rose y Palmer, y descalificando las «violentas» opiniones de Froude. «Froude quiere que rompamos con Rose, lo cual no debe ocurrir, según pienso. Esperemos ver cómo discurren las cosas. Rose está esperando una reacción, y hasta que no la veamos claramente como imposible no hay razón para que hablemos de abrogar el *Praemunire* —la gente no está preparada para ello—, y no obstante podemos protestar contra las medidas que consideramos anticristianas... ¿No crees que hemos de actuar concertadamente y casi al modo de una asociación en la medida de lo posible?

«Podemos, por ejemplo, dar pasos para la circulación de folletos, etc., y escribir sistemáticamente para remover a nuestros amigos... Temo que no se entendieron bien en Hadleigh. Froude quiere que aconsejes a tu amigo Arthur Perceval, con consejos que tal vez el mismo Froude necesita. Perderemos toda nuestra influencia si las cosas empeoran, si somos prematuramente violentos. Deseo vivamente que las cosas se mantengan tranquilas un año o dos, de modo que podamos calibrar nuestra posición, estudiar precedentes, y ver con claridad nuestro deber. Palmer piensa que Froude y Perceval

carecen de suficientes conocimientos y son por tanto precipitados en su actuar»<sup>27</sup>.

Froude, por su parte, estaba del todo dispuesto a aceptar el liderato de Newman. Reconocía el superior genio de éste como escritor y divulgador de ideas, y no tenía inconveniente en ocupar un lugar secundario: *me oportet minui*. Además, el avance de su enfermedad le hacía imposible tomar parte activa en el Movimiento. Volvió a su casa de Devonshire en agosto, y después de una breve visita a Oxford en octubre, dejó finalmente Inglaterra en noviembre rumbo a las West Indies, donde permanecería hasta 1835. No obstante, sus pensamientos vivían siempre en Oxford, y escribía continuamente a sus amigos, urgiéndoles a mayor actividad y reprendiéndoles siempre que les juzgaba contemporizadores con Palmer y los «Z».

Como observa Newman, o su editora, «sus más íntimos amigos solicitaban sus críticas y querían depender de sus juicios... En su personal modo de sencillez, Keble envía sus artículos a su antiguo discípulo para que los supervise, y Mr. Newman quedaba más tranquilo si tenía el *imprimatur* de Froude. Le manda borradores de trabajos determinados, con la indicación de «criticar todo con detalle en estilo y contenido, y devolverlo a vuelta de correo»<sup>28</sup>. Es imposible exagerar la importancia de esta colaboración, especialmente durante el otoño de 1833, en la producción de los primeros *Tracts for the Times*. La voz puede ser de Newman, Keble o Bowden<sup>(13)</sup>, pero el espí-

<sup>27</sup> Id., 386-387.

<sup>28</sup> *Letters and Correspondence*, vol. I, 423.

(13) Ver capítulo II, nota 11.

ritu es el de Froude, y la llama de su desinteresado entusiasmo no brillaba menos por el hecho de ser transmitida a través de otras mentes. Otros hombres aportaron sus talentos a la causa común, pero Froude se entregó entero, y esa causa no debe menos a su devoción que al genio de Newman, a la ciencia de Pusey, y a la lealtad y piedad de Keble.

## VI. Oxford y los *Tracts for the Times*

Hasta este momento la renovación anglicana era todavía un movimiento esporádico y desorganizado que carecía de un centro local de unidad. Keble y Froude eran ciertamente hombres de Oxford, pero ninguno vivía en la ciudad de modo permanente, ni gozaba de un reconocimiento público de status semioficial, como Rose. Sin embargo, desde el momento en que Newman tomó la dirección, Oxford se convirtió en el centro del Movimiento, y lo fue hasta que Newman dejó la Iglesia de Inglaterra doce años más tarde. Esta conexión es importante para explicar los rasgos característicos del Movimiento. Un ambiente social muy especializado favorece el desarrollo de tipos correlativos y originales, de ideas y sentimientos, y el *ethos* del Tractarianismo, que es tan diferente al espíritu utilitario de la Inglaterra del *Reform Bill* y de la revolución industrial tiene su marco natural en el Oxford de los años 30, que mantenía aún su propia tradición social y permanecía en gran medida independiente de las nuevas fuerzas económicas y políti-

cas que comenzaban a dominar la cultura inglesa del siglo XIX.

Quienes conocemos sólo la ciudad moderna que extiende su longitud desordenada desde el industrializado Cowley hasta Wolvercote, en las afueras, apenas podemos darnos cuenta del carácter de la pequeña ciudad que se asentaba entre sus ríos y praderas, como la describe Dean Church<sup>(1)</sup> en un famoso pasaje<sup>1</sup>, como una comunidad eclesiástica del Medievo, consagrada a la religión y al saber, y alejada del curso de la vida moderna.

Era la ciudad santa del Anglicanismo, en la que nada vulgar o impuro podía entrar, y en donde ni el Papismo ni la disensión religiosa eran capaces de poner el pie. La enseñanza estaba controlada por corporaciones de clérigos célibes, la matrícula y la concesión de grados académicos se rodeaban de formalidades religiosas, y el gobierno se hallaba en manos de una gerontocracia, formada por las cabezas de los Colleges, algunos de cuyos miembros, como el Dr. Routh, eran reliquias venerables de la antigüedad que conectaba el Oxford de Newman con la Inglaterra de los Jacobitas<sup>(2)</sup> y los *Nonjurors*.

Esta sociedad estaba amenazada por el programa liberal de reforma, pero no como otros ámbitos sociales meramente en sus abusos y privilegios, sino en su más profunda naturaleza y en su misma razón de ser. En otros lugares, el viejo orden parecía no representar sino los intereses de pluralistas y acaparadores de cargos, pero en

<sup>1</sup> *The Oxford Movement*. London 1891, 139-141.

(1) Ver capítulo II, nota 3.

(2) Los Jacobitas son en la historia de Inglaterra los partidarios de los reyes Estuardo, destronados en 1668.

Oxford defendía aún un ideal. Lo cual representaba sin duda una anomalía en un tiempo de utilitarismo y desarrollo industrial. Era ineficaz, incómodo y anticuado. Pero era bello, más bello tal vez que cualquier otro lugar de una Inglaterra todavía rica en belleza, y consiguientemente era capaz de inspirar lealtad y afecto.

Newman era consciente de ello. Era intensamente sensible al genio de los lugares, y veía a Oxford como la encarnación social de los principios *High Church*, del mismo modo que veía a Roma como la ciudad del Catolicismo y a París como la del Liberalismo y la incredulidad. Se daba cuenta de que el carácter antimoderno de Oxford, su no-utilitaria belleza, le hacían adecuado para representar ideales religiosos y valores espirituales en un tiempo de secularismo y progreso material. Pero miraba a Oxford como mucho más que una oposición conservadora a las fuerzas del cambio. Pensaba que era capaz de hacer de instrumento de cambio antimoderno y de reforma antiliberal. Si la segunda Reforma en la que soñaba había de ser una realidad, sólo podía hacerse mediante un órgano de opinión pública y la organización de un centro de influencia.

Pero Oxford era el gran centro de los estudios teológicos anglicanos y la principal escuela para la formación del clero, de modo que si podía ser ganada para los nuevos principios llegaría tal vez a ser la Ginebra de la Segunda Reforma.

Las universidades eran en la visión de Newman los centros naturales de los movimientos de ideas. «Los movimientos vivos —escribió— no vienen de comités, ni las grandes ideas se realizan a través del correo». Solamente se originan mediante el contacto personal de mentes vi-

vas. La chispa que Newman había recibido de Froude, y Froude de Keble, debía ser comunicada del mismo modo a otros hombres hasta que la llama se convirtiera en una acción común.

Consiguientemente, cuando cinco días después del regreso de Newman de Italia, Keble predicó el famoso sermón sobre la apostasía nacional, le pareció a Newman como si todo —lugar, tiempo, predicador y tema— se combinase para señalar la ocasión como punto inicial del movimiento que deseaba. Keble no era un hombre de acción. No poseía las cualidades necesarias para liderar un partido. Pero nadie podía hablar con mayor autoridad ni con más intensa convicción. Era la encarnación viva de la tradición *High Church*, y principios que otros veían como de mero interés histórico eran para él verdades ardientes que gobernaban su entera existencia. Mientras Newman y Froude habían estado ausentes en el Mediterráneo, Keble había reflexionado sobre el ataque liberal a la Iglesia hasta darse cuenta de que el silencio era como un conformismo criminal con un acto de rebelión contra Dios. La abolición del *Test Act* y la supresión de las sedes episcopales irlandesas le parecían destructivos del solemne pacto entre Dios y la nación inglesa, que era la justificación del *establishment* anglicano. Era un acto de apostasía nacional.

Este es el tema de su famoso sermón. Igual que el Pueblo elegido había rechazado la Teocracia divina y pedido un rey que les gobernara, así Inglaterra, «que había reconocido durante siglos, como parte esencial de su teoría de gobierno, ser como nación cristiana parte de la Iglesia de Cristo, vinculada en toda su legislación y política por las normas fundamentales de esa Iglesia», se des-

prendería ahora deliberadamente del régimen que esas normas contenían, e incluso de esas mismas normas, como diciendo que «seremos como los gentiles y las familias de los pueblos, ajenos a la Iglesia del Redentor»<sup>2</sup>.

Era por lo tanto deber de todo cristiano declararse en contra de este crimen nacional. La revuelta del estado contra la autoridad divina no justificaba ciertamente que el cristiano desobedeciera la autoridad estatal. Debía someterse como a una tiranía, pero protestando y de modo no voluntario. «Esto es lo menos que puede hacerse. De otro modo podrían decir nuestros hijos: 'hubo aquí en un tiempo una gloriosa Iglesia que fue entregada en manos de libertinos por amor verdadero o falso de un poco de paz temporal y de buen orden'»<sup>3</sup>.

Como Newman, Keble no creía en organizaciones ni en comités. Pero creía también en la acción directa, en una especie de cruzada espiritual que uniera a un puñado de fieles en una «gloriosa guerra santa» por la causa de la Iglesia.

«¡Ángel de Inglaterra! ¿Quién podrá resistirte?»<sup>4</sup>.

Pero aunque Keble era capaz de predicar una cruzada con fervor y convicción, no podía organizar un partido ni desarrollar una propaganda eficaz. No era un buen «mixer», y si bien abundaba en encanto dentro de la sociedad íntima de sus amigos, causaba el alejamiento de los menos allegados por sus maneras bruscas y el modo tajante de expresar sus opiniones. Newman, de otro lado,

<sup>2</sup> *Sermons, Academical and Occasional*, 134.

<sup>3</sup> Estas palabras forman la conclusión del prefacio que Keble añadió al sermón, al prepararlo para su publicación una semana más tarde.

<sup>4</sup> *Lyra Apostolica*, n. 149.

había ya logrado en Oxford una posición destacada como predicador y teólogo, y poseía además un tacto y una inteligente sutileza que le permitían entrar en la mente de los demás. Fue así capaz de actuar como intermediario entre las dos alas del movimiento y cooperar con Palmer y Rose sin perder contacto con Froude y Keble.

Inmediatamente después del fracaso de la reunión de Hadleigh se aplicó a organizar un plan de campaña, y a hacer de Oxford el centro de la propaganda apostólica. En la carta que envió a Keble después de Hadleigh, escribe: «Creo que no hemos aprovechado aún todo lo que debemos nuestra situación en Oxford, y la atención prestada a lo largo del país. Muchas miradas se dirigen hacia nosotros en todas partes, no como «doctores y profesores» sino como hombres que viven en Oxford, de modo que nuestras acciones, como venidas de la Universidad, podrían revestir la autoridad de una voz de la Convocación, como en los tiempos en que no se espera que ésta se pronuncie. Ningún grupo va a estar activo ahora en Oxford con excepción de nosotros, y tenemos por tanto el campo por delante»<sup>5</sup>.

Esta correspondencia fue seguida de una reunión en Oxford entre Newman, Froude, Keble y Palmer, con el fin de redactar una base de acuerdo, tal como Newman había sugerido. Las propuestas de Keble, sin embargo, parecieron demasiado radicales a Palmer y a sus amigos, que se oponían completamente a abandonar la conexión con el estado. El proyecto aprobado finalmente en el otoño por Newman y Palmer como base de la propuesta asociación de amigos de la Iglesia, fue un documento mo-

<sup>5</sup> *Letters and Correspondence*, vol. I, 387.

derado y no comprometido que no mencionaba ninguna de las ideas características de Froude<sup>6</sup>.

Pero mientras tanto Newman se había puesto a trabajar, con ayuda de Froude, en las líneas de lo descrito por carta a Keble, y había comenzado a buscar adhesiones para la causa apostólica en el país. «La correspondencia que siguió fue inmensa —escribe Thomas Mozley, que fue uno de los más activos colaboradores de Newman en provincias—. Nadie era demasiado modesto en inteligencia o en posición eclesiástica para no ser invitado y enroldado como aliado posible»<sup>7</sup>.

La correspondencia así iniciada fue el punto de arranque de los *Tracts for the Times*, que eran al principio breves e incisivas declaraciones de los principios «apostólicos» o llamamientos a la acción inmediata. Se enviaban en paquetes a quienes los difundían en las provincias, como si fueran folletos electorales. El primer grupo de Tractos que apareció a comienzos de septiembre estaba redactado entero por Newman mismo, pero en grado mayor que otros escritos de Newman lleva el sello del espíritu y las opiniones de Froude, y demuestra lo estrecha que era la colaboración entre ambos amigos en este momento crucial. Estos primeros tractos tienen, incluso en su estilo, más en común con la espartana sencillez de la desnuda lógica de Froude que con la forma literaria de Newman, y a veces parecen hacerse eco de las mismas palabras y modos de expresión de aquél<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Perceval publicó las sucesivas redacciones en su *Collection of Papers* (1842), 11-17.

<sup>7</sup> *Reminiscences*, vol. I, 1882, 313.

<sup>8</sup> Pueden compararse los párrafos conclusivos de los dos primeros Tractos con los del artículo de Froude en la *British Magazine* (julio 1833).

Los dos primeros tractos contienen el principio esencial del Movimiento de Oxford: su afirmación de la autoridad apostólica y de la sucesión de Apóstoles a Obispos, contra el Erastianismo y los defensores liberales del *Establishment* anglicano.

«Si el gobierno y el país olvidan a su Dios hasta el punto de repudiar a la Iglesia y despojarla de sus honores temporales y medios de vida, ¿en que se fundará el derecho al respeto y a la atención de los fieles? Hasta ahora habéis sido mantenidos por vuestro nacimiento, vuestra educación, vuestra riqueza y vuestras conexiones. Si cesan estas ventajas temporales, ¿de qué habrán de depender los ministros de Cristo? ¿No es ésta una seria cuestión práctica? Sabemos lo miserable que es la situación de los estamentos religiosos no sostenidos por el estado. Observad a los no-conformistas que os rodean por todas partes, y veréis enseguida que sus ministros, al depender simplemente del pueblo, se hacen *criaturas* del pueblo. ¿Os gustaría que os ocurriese lo mismo? No puede caer sobre los cristianos mayor mal que sus maestros sean dirigidos por ellos y no ellos por sus maestros. ¿Acaso no es la esencia de nuestro ministerio *oponernos* al mundo? ¿Cómo vamos entonces a *cortejarlo*? No podemos predicar palabras blandas y profetizar engaños. Ni hacer fácil la vida al rico e indolente, y sobornar a las clases más humildes con ideas intoxicadoras. Vuelve así la gran pregunta: ¿en qué descansará nuestra autoridad cuando el estado nos abandona?».

La respuesta estaba clara: descansaría en la roca apostólica sobre la que se hallaba edificada la autoridad, y en el espíritu apostólico conferido en la ordenación. Era necesario por tanto llevar esta verdad a un mundo que la

había descuidado y olvidado. «Removed el don de Dios que está en vosotros. Usadlo a fondo. Mostrad lo que vale. Tenedlo en la mente como un emblema honorable mucho más alto que la respetabilidad secular y la cultura, o el saber o el rango que hacen que los muchos os escuchen. Habladles de vuestro don. Los tiempos os obligarán pronto a hacerlo, si queréis ser algo todavía. Pero no esperéis, para que no seáis compelidos, al ser abandonados por el mundo, a recurrir como sin ganas a la alta fuente de vuestra autoridad. Hablad ahora, antes de que os veáis forzados a hacerlo...»<sup>9</sup>.

Es evidente que nada podía ser más leal y atento que la actitud de los historiadores de los Tractos hacia el episcopado. Pero puede dudarse si los ricos y comodones «Ángeles de las Iglesias», que temían por sus succulentos ingresos y sus escaños en la Cámara de los Lores, eran del todo sensibles a una devoción tan desinteresada. Había algo más revolucionario en la doctrina de los Tractos que incluso el programa eclesiástico de los *Whigs*<sup>10</sup>. No contenían ciertamente nada que no se hubiera dicho cien veces por los eclesiásticos de la *High Church*. Pero mientras que otros lo decían y eso era todo, los Tractarianos querían decir realmente lo que afirmaban. Se sentía ahora, con cierto malestar, que las viejas armas de controversias olvidadas se habían cargado de repente con munición viva.

Los Z se alzaron como un solo hombre y comenzaron a asediar a Palmer con recriminaciones y protestas. Palmer mismo era suficientemente de este grupo como para

<sup>9</sup> Tracto 1.

<sup>10</sup> *Reminiscences*, vol. I, 408.

sentir miedo. Le alarmaba cualquier cosa que pudiera ocasionar descrédito a su amada Asociación, que Newman consideraba sólo un vehículo potencial de propaganda apostólica. Palmer escribió a sus amigos lavándose las manos respecto a los Tractos y apartándose de los autores. «Algunos tractos anónimos —dice— han sido escritos por diversas personas y puestos en circulación entre nuestros amigos como obra de individuos, y no autorizados por la Asociación. No estaban pensados de hecho para ser tractos de ésta, pero han sido confundidos con la Asociación, y al ser repudiados por mucha gente los hemos interrumpido. Hago constar en todo caso que no soy consciente en los tractos de nada que tienda a separar la Iglesia del estado y que, lejos de albergar esa intención, nuestros amigos se cuentan entre los más decididos defensores de la unión. Es verdad que dos o tres de esas excelentes personas pueden ir demasiado lejos en el tema, pero hay que recordar al mismo tiempo que es imposible no encontrar diferencias de opinión entre los miembros de una Asociación numerosa, y no son además —puedo añadir— los más influyentes»<sup>11</sup>.

Esto indica lo alejados del Movimiento de Oxford que Palmer y sus amigos se hallaban<sup>12</sup>. Pero Newman deseaba aún vivamente colaborar con él, y por un momento parece haber consentido en suprimir los tractos<sup>13</sup>. Después del retorno de Froude a Oxford, adoptó sin embargo una línea mucho más firme y escribió a Palmer el 14 de octubre criticando la adopción de cualquier forma

<sup>11</sup> W. PALMER, *Narrative*, 211-212.

<sup>12</sup> Palmer escribió el Tracto 15 en colaboración con Newman.

<sup>13</sup> *Letters and Correspondence*, vol. I, 402.

estable de organización, como podía ser la Asociación<sup>14</sup>. Cuando Froude marchó finalmente a Devon, Newman se vio de nuevo fuertemente presionado por Palmer y su grupo para abandonar los tractos.

Así las cosas, escribió a Froude en gran perplejidad: «Me encuentro rodeado de dificultades y con nadie a quién consultar, excepto Rogers. Palmer moviliza a los Z con gran fuerza en contra de los tractos. Hace presión, y me encuentro dispuesto a admitir un cierto distanciamiento (en forma de una circular) de los tractos. Pero él va más allá, y desea suprimirlos... No sé bien lo que hacer, y necesito consejo. No confío en casi nadie. Si estuviera seguro de tener cinco o seis vigorosos colaboradores de fiar en diversos lugares, me reiría de la oposición. Pero temo ser expulsado del campo. Keble dice que *hemos de* ser leídos, a menos que parezcamos estúpidos, pero no estoy ni siquiera seguro de nuestra fertilidad.

Los tractos son bien acogidos en muchos sitios, entre otras personas por el obispo de Winchester (Sumner<sup>(3)</sup>). ¡Ojalá nos patrocinara! Andaría mucho camino para poder encontrarme con él. Los Evangélicos, como suponía, se han impresionado con 'La Ley de Libertad' (Tracto 8), y 'El pecado de la Iglesia' (Tracto 6). El tema de la disciplina también les gustará. Mi táctica cuenta con ellos. Creo que nuestros tractos, si persistimos, captarán a toda la gente con entusiasmo entre los de la Asociación».

<sup>14</sup> Id., 409-412.

(3) Charles Sumner (1790-1874) fue nombrado obispo de Winchester en 1827. Se distinguió por sus tendencias evangelistas. Su hermano John fue designado arzobispo de Canterbury en 1848.



«Mi querido Froude, temo tanto ser voluntarioso en este asunto de los tractos. Por favor, aconsejame según tus luces»<sup>15</sup>.

El consejo de Froude fue muy concreto. «Yo no participaría en lo del Memorial» (Documento de Palmer dirigido al Arzobispo de Canterbury). «En cuanto a abandonar los tractos, la idea me parece odiosa»<sup>16</sup>. A partir de este momento, Newman parece no sentir más vacilaciones y haber decidido seguir una línea independiente de actuación. Una semana después escribe a su amigo Rickards: «Hemos arrancado, y con la velocidad de Dios iremos adelante con buenas o malas opiniones en torno nuestro, con errores reales o supuestos. Somos como hombres que trepan por unas rocas, que se rasgan la ropa y la carne, y resbalan de vez en cuando, y sin embargo avanzan, sin reparar en los comentarios de quienes les observan y sin importarles perder con tal de que su causa gane.

«Hemos comenzado y para las necesidades presentes tenemos fondos, que como el aceite de la viuda no se agotarán. Esta es nuestra situación, sin conexiones con asociación alguna, responsables ante nadie con excepción de Dios y su Iglesia, sin comprometer a nadie, asumiendo el desdoro, y haciendo el trabajo. Creo hablar sinceramente si deseo se diga que voy demasiado lejos, de modo que la causa de la verdad pueda adelantar algo de camino. Es la energía lo que da mordiente a cualquier empresa, y la energía es siempre poco cautelosa y algo exagerada... No importa caer si matas a tu adversario. Ni deseo suerte mejor que padecer infortunio y contribuir, sin embargo, a una causa victoriosa, como

<sup>15</sup> Id., 420-423.

<sup>16</sup> *Remains I*, 331-333.

Laud y Ken en su día, que dejaron un nombre para la crítica o la compasión, pero cuyas obras les siguen. Que la suerte de los que amo sea vivir en el corazón de una o dos personas en cada sucesiva generación, o ser incluso completamente olvidados, mientras han hecho que la verdad avance»<sup>17</sup>.

La carta fue escrita el día antes de que Froude abandonara Oxford hacia Barbados, y al componer las últimas líneas Newman debió pensar en su amigo, que se veía obligado a dejar las filas del Movimiento cuando la pelea era más intensa.

Y aunque Newman se daba cuenta de que había poca esperanza en la recuperación física de Froude, se resistía a admitir que su genio se hubiera gastado en vano. Su infatigable espíritu de amor y confianza se expresa en uno de los raros estallidos apasionados de sus cartas a Froude, escrito casi un año después. «Es del todo imposible que de un modo u otro no estés destinado a ser el instrumento de propósitos divinos. Aunque vea abrirse la tierra y que tú caes dentro, o el cielo abierto y que aparece un carro celeste, diría lo mismo. Dios tiene diez mil puestos de servicio. Tú puedes ser empleado en el fuego elemental del centro, o en los abismos del mar»<sup>18</sup>.

En un sermón de Santa María, escrito a finales de año, Newman habla de modo parecido sobre la pérdida de «amigos o de hombres especialmente dotados que parecen en sus días los soportes terrenos de la Iglesia». «Se los llevan con algún designio, y sus dotes no se pierden para nosotros. Sus mentes elevadas, el fuego de su contemplación, la santidad de sus deseos, el vigor de su fe, la

<sup>17</sup> *Letters and Correspondence*, vol. I, 429-430.

<sup>18</sup> Id., vol. II, 67.

dulzura y gentileza de sus afectos no se nos han dado sin un fin preciso». Son como Moisés en la montaña, cuyas oraciones dieron la vuelta a la suerte de la batalla que tenía lugar en la llanura<sup>19</sup>.

Al marchar Froude fue como si su espíritu entrara en Newman, dándole una seguridad en sí mismo y un poder de liderato que no había conocido hasta entonces. El propio Newman era bien consciente de ello, y lo tenía en su mente cuando por este tiempo describe la relación entre S. Gregorio Nazianceno y su amigo S. Basilio en *La Iglesia de los Padres*. «Gregorio —escribe— odiaba los contactos rutinarios de la vida social, odiaba los asuntos eclesiásticos, la publicidad, y los conflictos... Amaba en cambio la independencia de la soledad, la tranquilidad de la vida privada, el ocio para la meditación, la reflexión, el autodomínio, el estudio y las lecturas literarias. Admiraba y a la vez satirizaba amablemente los altos pensamientos de Basilio y sus heroicos esfuerzos. Y no obstante, cuando murió Basilio vino sobre él, por así decirlo, el espíritu del amigo desaparecido... ¿Fue Gregorio o fue Basilio el que hizo sonar la trompeta en Constantinopla y declaró una guerra con éxito en la sede misma del enemigo, a pesar de todas sus fluctuaciones de ánimo, dudas, malestar consigo mismo, y amor a la quietud? Así fue el poder del gran Basilio, triunfador en su muerte luego de haber fracasado a lo largo de la vida. Antes de cuatro o cinco años después de haber dejado este mundo, se habían realizado o estaban en camino de realizarse todos los objetivos que intentó en vano»<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> *Parochial and Plain Sermons II*, 214.

<sup>20</sup> *Historical Sketches*, vol. II, 1872, 76.

## VII. De la «Via media» al «Ideal de la Iglesia cristiana»

Los años de 1834 a 1836 vieron la maduración del genio de Newman y el progreso impetuoso del Movimiento de Oxford desde sus modestos comienzos hasta llegar a ser un poder en la Iglesia de Inglaterra. Fue el comienzo del período de siete años que Newman consideró siempre como el tiempo más feliz de su vida, un tiempo soleado y de plenitud, en el que —como dice en la *Apologia*— trató de proveerse todo lo que pudo para los años de escasez que iban a seguir. Durante este período puso los fundamentos de una nueva teología para la Iglesia de Inglaterra que ha tenido una influencia incalculable en el desarrollo del anglicanismo moderno, y que sigue siendo aún la mejor justificación de la postura anglicana.

Newman se distinguía de los demás líderes del Movimiento, excepto Froude, en su sentido de la necesidad de una base intelectual coherente y sistemática para sus creencias. No se contentaba con el puro tradicionalismo

de los Kebles<sup>(1)</sup> y de Isaac Williams o con el fideísmo más bien emocional de Pusey. Había adquirido de sus estudios sobre la Iglesia de los Padres la antigua concepción del dogma teológico como un cuerpo organizado y bien definido de verdad religiosa, y descuidarlo le parecía no simplemente un pecado contra la fe, sino una ofensa a la razón.

«La disminución del saber es usualmente considerada hoy como una pérdida, y sin embargo, aunque parezca extraño, se piensa de otro modo en los temas que nos ocupan. La gran masa de los hombres educados se muestra incómoda, impaciente e irritada, no solamente incrédula, en cuanto se le promete alguna exposición clara de la doctrina apostólica original, que les es desconocida, en cualquier asunto de religión... Aceptan una norma de filosofía que rechazan prácticamente siempre que alaban a Newton o a Cuvier<sup>(2)</sup>. Pueden soportar una teoría positiva del conocimiento en otros campos de éste, pero en teología prefieren que el conocimiento sea vago, especulativo, e indeterminado»<sup>1</sup>.

Newman pensaba que la preservación de este cuerpo de verdad teológica era la nota esencial de la verdadera Iglesia y que se hallaba conservado admirablemente en la Iglesia anglicana. Roma había hecho adiciones a ese depósito, y el Protestantismo había sustraído de él ciertas verdades. Sólo en la Iglesia de Inglaterra se podía encon-

trar el camino seguro y equilibrado de la ortodoxia católica: la Iglesia apostólica y la Fe de los Padres. Admitía, desde luego, que la Iglesia de Inglaterra había comprometido seriamente su posición al tolerar errores protestantes y descuidar la herencia católica. Pero no podía perder del todo esta herencia sin disolver su identidad. La posición anglicana estaba esencialmente vinculada al mantenimiento de este cuerpo objetivo de verdades que no era ni protestante ni romano, sino puramente católico, y lo único que necesitaba era volver a su base original y reivindicar su legítima herencia.

Esta era la teoría de Newman sobre la *Via Media* que a pesar de semejanzas superficiales es muy diferente a la otra teoría Tractariana de la Iglesia —Branch Theory— que fue expuesta por William Palmer y se considera frecuentemente la doctrina oficial del partido *High Church*<sup>2</sup>. Esta teoría considera el dogma católico no como una norma fija de ortodoxia, sino como el denominador común o el factor común más importante de las diversas ramas de la Iglesia que mantienen el Orden episcopal. La ventaja práctica de esta teoría es que evita cualquier definición estricta del criterio dogmático de ortodoxia, dado que éste se ensancha automáticamente en el crecimiento de las divergencias entre las diferentes formas de Cristianismo. Pero esto, como Newman hace notar, supone también una fatal debilidad, porque hace que la verdad dependa de las fronteras eclesiásticas y afirma que una verdadera Iglesia enseña unas doctrinas en Inglaterra y

<sup>1</sup> *Lectures on the Prophetic Office of the Church*, 2.<sup>a</sup> ed. 1838, 4-5.

(1) John Keble y Thomas Keble (1793-1875), que también estuvo activo en el Movimiento tractariano.

(2) George de Cuvier (1769-1832) cultivó la anatomía comparada y la paleontología. Se consideraba agnóstico.

<sup>2</sup> W. PALMER, *Treatise on the Church of Christ*, London 1838. Bri-lioth describe esta obra, no del todo sin razón, como «una de las producciones más estrechas de mente de la teología anglicana».

otras en Italia. Se sostiene o cae con la paradoja de que dos sociedades que se excomulgan una a la otra y se consideran mutuamente exclusivas son, no obstante, una sola sociedad y forman parte de una Iglesia visible e indivisible.

La *Branch Theory* sufre además por el hecho de que no ofrece un *locus standi* contra Roma. A los ojos de un hombre como Palmer, abandonar la Iglesia de Inglaterra por la de Roma era un condenable acto de apostasía, pero considerado a la luz de su propia teoría parece un asunto de importancia menor y no otra cosa que un simple cambio de soporte, de una rama a otra. Y como la verdadera fe es común a las Iglesias, no puede hablarse de pecado de infidelidad en un cambio semejante. Es todo lo más una ruptura de la disciplina. La *Via Media*, por el contrario, proporciona a la Iglesia de Inglaterra una cierta situación teológica y hace posible hacer frente a Roma y a Ginebra en su propio terreno, que es el de la verdad religiosa.

A diferencia de los anglocatólicos modernos, Newman —al menos en sus primeros escritos— no trata de pasar por alto la Reforma, y se da cuenta de que un cambio de naturaleza tan revolucionaria y fundamental sólo podía estar justificado por una dramática necesidad, dado que suponía sacrificar mucho que es admirable en la tradición católica. «Cuando la abandonamos, no nos permitió irnos en la belleza de la santidad, sino que dejamos nuestros vestidos y huímos»<sup>3</sup>. «Y la verdad es que cuando se examina la grandeza del sistema católico nace un suspiro en la mente reflexiva, al pensar que debamos estar

separados de ellos: *cum talis esses, utinam noster esses!* Pero desgraciadamente una unión es imposible. Su comunión se halla infectada de heterodoxia y hemos de huir como de una plaga. Han establecido una mentira en el lugar de la verdad divina, y debido a su pretensión de inmutabilidad en la doctrina no pueden deshacer el pecado que han cometido. No pueden arrepentirse. El Papismo debe ser destruido: no puede ser reformado»<sup>4</sup>.

Fuerte como es este lenguaje, se halla en plena armonía con la tradición anglicana y, como Newman destaca, tiene detrás de él el consenso de los teólogos anglicanos. La debilidad de la *Via Media* radica en el lugar opuesto: carecía de una frontera precisa contra el Protestantismo y no era capaz de llevarse a la práctica históricamente. Puede decirse plausiblemente que es sólo una teoría de papel, que se encuentra más en los libros que en el sistema existente de la Iglesia establecida. «Protestantismo y Papismo son religiones reales. Nadie puede dudarlo. Han proporcionado el molde en el que naciones enteras se han decantado espiritualmente. Pero la *Via Media*, considerada como un sistema enterizo, apenas ha tenido existencia excepto en el papel. Nunca ha sido llevada a la práctica, excepto de modo fragmentario. No se la conoce positiva sino negativamente, en sus diferencias con los credos rivales pero no en sus notas propias, y puede sólo ser descrita como un tercer sistema que no es el uno ni el otro, que es parcialmente ambos al solaparse con ellos, y como jugueteando con los dos, a la vez que presume de estar más cerca de la antigüedad que ninguno»<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> *Home Thoughts from abroad*, British Magazine, vol. V, 130 (febrero 1834).

<sup>4</sup> *Tracto 20*.

<sup>5</sup> *Lectures on the Prophetic Office of the Church*, 2.<sup>a</sup> ed. 1838, 20.

Newman admite en gran medida la fuerza de esta objeción. «Hay que probar todavía —escribe— si lo que se llama anglocatolicismo, la religión de Andrewes, Laud, Hammond, Butler y Wilson<sup>(3)</sup>, es capaz de ser profesada, actuada y mantenida en una amplia esfera de acción y durante un período suficiente, o si es una simple modificación o estado transitorio del Romanismo o del Protestantismo popular según la idea que tenemos de ellos»<sup>6</sup>.

Consiguientemente, la adhesión de Newman a la teoría de la *Via Media* tuvo siempre cierto carácter provisional y de prueba. Su fundamental acto de fe era en la Iglesia Apostólica y de los Padres, y creía en la Iglesia de Inglaterra sólo en la medida en que limitaba sus enseñanzas a la antigüedad. Se diferenciaba en esto de Keble y Pusey, cuya fe en la Iglesia de Inglaterra era absoluta. Pusey relata cómo en los días de crisis, Newman le dijo: «Oh Pusey, nos hemos apoyado en los Obispos y se han roto bajo nosotros», y Pusey añade: «Yo nunca me he apoyado en los Obispos, sino en la Iglesia de Inglaterra». Pero para Newman era ésta una actitud imposible, porque para él la validez de esta teoría dependía de que fuera aceptada como doctrina oficial de la Iglesia de Inglaterra, y si era repudiada por los obispos devenía una mera opinión particular, una «teoría de papel».

A quienes juzgamos las cosas después de los acontecimientos nos puede parecer que el fracaso de las esperanzas de Newman era un desenlace inevitable, pero no era algo tan obvio en aquel momento. La reacción anglicana

<sup>6</sup> Id., 21-22.

(3) Henry Hammond (1605-1660) pertenece al grupo clásico de los *anglican divines* del siglo XVII.

contra el movimiento reformista liberal era entonces tan poderosa que podía incluso engañar a observadores independientes. Un político en alza como Disraeli<sup>(4)</sup> pudo hablar de la Iglesia como «el factor más importante en el anterior desarrollo de Inglaterra y el medio más eficaz de renovación del espíritu nacional», y pudo también unir su voz a la de los Tractarianos para afirmar «el carácter fundamental del sistema eclesiástico y la majestad del principio teocrático»<sup>7</sup>.

Si la Iglesia había de ser de nuevo una fuerza independiente en la vida del país, le era absolutamente necesario tener un programa definido y una clara posición intelectual, y estos no podían encontrarse sino en la doctrina de la *Via Media*, que decía, con alguna razón, representar la tradición clásica del anglicanismo del siglo XVII, a la vez que era capaz de adaptarse a las exigencias de la nueva situación. Lo que los Tractarianos no captaban era que la salvación de la Iglesia de Inglaterra residía precisamente en la falta de principios precisos. Cuando profesó las doctrinas de la *Via Media* hubo de atravesar dos revoluciones sucesivas y sólo escapó a un completo naufragio abandonando los principios de Laud y Sancroft y aceptando el desgraciado compromiso del sistema impuesto por la «gloriosa Revolución» de 1688.

No era de extrañar que el episcopado anglicano se negara a arriesgarse en un nuevo conflicto con las fuerzas victorianas del liberalismo parlamentario en un momento en el que no tenía ya a la monarquía como apoyo seguro

<sup>7</sup> Prefacio a *Coningsby* (novela), London 1844.

(4) Benjamin Disraeli era del partido *Tory*. Fue primer ministro en 1868 y en el período 1874-1880.

y sólo podía confiar en la ayuda de un puñado de idealistas desinteresados. Newman se preocupaba poco, sin embargo, de las responsabilidades pragmáticas de los políticos eclesiásticos. Podía entender la moderación intelectual y el tacto, pero no el sacrificio de principios intelectuales al pragmatismo socio-político. El verdadero dilema era para él la opción interior entre su visión de la Iglesia católica como una realidad histórica y poder objetivo que exigía una lealtad incondicional, y las influencias protestantes que todavía influían en su visión, especialmente en relación con la Iglesia Romana y el Papado. Desde su viaje al Mediterráneo su mente se había visto fascinada y atormentada por el espectáculo de Roma.

¿Era ésta la Iglesia viva en toda la majestad de sus pretensiones imperiales y el misterio de su poder sacramental, o era más bien un poder anticristiano, misterio de iniquidad, principio maligno que ocupaba el corazón mismo de la Iglesia? Cada una de estas alternativas tenía a su favor el peso de una gran tradición histórica, dado que la identificación de Roma con el Anticristo había sido enseñanza común de todas las iglesias protestantes desde Lutero y Calvino. La paradoja del pensamiento de Newman era que aceptaba las dos alternativas simultáneamente.

Roma era parte de la verdadera Iglesia y a la vez era servidora del Anticristo. «Porque en verdad es una Iglesia fuera de sí —escribe—, que abunda en nobles dones y en títulos legítimos, y es incapaz de usarlos religiosamente. Sagaz, obstinada, caprichosa, cruel como son los dementes, puede decirse que se asemeja a un endemoniado, poseído por principios, poderes y tendencias que no son los suyos propios. Siendo en su forma exterior y en sus pode-

res naturales lo que Dios la ha hecho, se halla dominada interiormente por un espíritu inexorable, que es soberano en el control que tiene de ella, y sutilísimo y lleno de éxito en el uso de sus dones»<sup>8</sup>.

Estas extrañas imaginaciones, oscurecidas con el odio y la sospecha acumulados durante siglos de guerra religiosa, mantenían un extraordinario dominio sobre la mente de Newman, y fue el último, pero no el menor, de los servicios prestados por Froude al Movimiento de Oxford ayudar a que sus amigos se vieran libres de esas obsesiones. Froude es de entre todos los Tractarianos el que tiene más derecho al título de Anglocatólico. Porque mientras Keble y Newman estaban preocupados por la tarea apologética de demostrar que la Iglesia Anglicana era verdaderamente católica, Froude se aplicaba sólo a llevar los principios católicos hasta su conclusión legítima, sin importarle el efecto que pudieran tener en la posición anglicana.

Durante los últimos años de su vida, y sobre todo en su exilio en las Indias occidentales, se emancipó cada vez más de la influencia de Keble y desarrolló sus propios principios de modo independiente. Su actitud hacia la Iglesia católica se hizo gradualmente más benévola, a la vez que sus críticas al Protestantismo y al Erastianismo de la Iglesia establecida crecían en intensidad<sup>9</sup>. En su primera carta desde Barbados, del 9 de enero de 1834, es-

<sup>8</sup> *Lectures on the Prophetic Office*, 103.

<sup>9</sup> Un reciente escritor sobre el Movimiento de Oxford (*Northern Catholicism*, 21) cita palabras de Froude que demostrarían sus sentimientos antirromanos en sus cartas desde Barbados, pero la cita está incompleta y extraída de su contexto.

cribe a Keble: «Te extrañará mi reconocimiento de que con el paso de los días me hago un hijo menos leal de la Reforma. Me parece indudable que en todos los asuntos que nos parezcan indiferentes e incluso dudosos, hemos de ajustar nuestra conducta a la de la Iglesia que ha conservado intactas sus prácticas tradicionales. No podemos señalar ningún modo de actuar, en apariencia indiferente, de la Iglesia de Roma, que no sea un desarrollo del espíritu apostólico, y de nada sirve decir que no se encuentran pruebas de ello en los escritos de los seis primeros siglos. Hay que presentar una prueba en contra si se quiere dar peso a esa objeción»<sup>10</sup>.

Un año más tarde dice a Keble: «Lo primero, debo atacarte por la expresión 'La Iglesia enseña', etc., que según veo es equivalente en tu Tracto a 'El *Prayer Book* enseña', etc... La opinión del clero inglés desde la promulgación del *Prayer Book* no tiene derecho a ser considerada enseñanza de la Iglesia, más que la del clero de los dieciséis siglos anteriores, o la del clero de Francia, Italia, España, o Rusia. No veo pretensión que el *Prayer Book* pueda tener a la deferencia de un laico, como enseñanza de la Iglesia, que no tengan en mayor medida el Breviario y el Misal romanos»<sup>11</sup>.

Escribe también a Newman en protesta contra el «Tracto Protestantismo», reimpresión del «pobre Obispo Cosin<sup>(5)</sup>» contra la Transubstanciación, y lo que considera la falta de honradez y sofistería de la defensa de las ideas anglicanas en el Tracto 15.

<sup>10</sup> *Remains I*, 336.

<sup>11</sup> Id., 401-403 (25 febrero 1835).

(5) John Cosin (1594-1672) fue nombrado obispo de Durham en 1660, con la restauración.

Comienza incluso a albergar dudas sobre la perfección de sus primitivos héroes, como Laud y los *Nonjurors*: «Hay que reconocer que los santos de la Iglesia de Inglaterra carecen, con pocas excepciones, de la austera belleza del espíritu católico. Keble me criticará por esto, pero no puedo negar que la arquitectura de Laud me parece típica»<sup>12</sup>.

Pero sobre todo ataca a Newman por su actitud hacia la Iglesia Romana. Había ya criticado la primera parte de «Pensamientos domésticos desde el extranjero» por su *slang* protestante y sus insultantes adjetivos, y en 1835 escribe aún más enérgicamente contra la actitud de Newman en los tractos sobre la *Via Media*: «He de formular otra protesta contra el maldecir y jurar del modo en que lo haces. ¿Qué bien puede hacer? Me parece poco caritativo en exceso. ¡Qué equivocados podemos estar en muchos puntos que se abren sólo gradualmente ante nosotros! Creo que debes reservar adjetivos como blasfemo e impío para la negación de los artículos de la Fe»<sup>13</sup>.

Cuando Froude escribió estas palabras había regresado ya a Inglaterra, y llegado a Oxford a tiempo para votar la propuesta de abolir el juramento religioso que se exigía al matricularse. Años después, Anne Mozley<sup>(6)</sup> describió cómo le vio en aquella ocasión por primera y última vez: «terriblemente delgado, su rostro oscuro y demacrado, pero con una brillantez de expresión y una

<sup>12</sup> Id., 422 (1 nov. 1835).

<sup>13</sup> Id., 395 (enero 1835).

(6) Anne Mozley (1809-1891) era pariente de Newman y recibió de éste el encargo de publicar una selección de la correspondencia de su tiempo anglicano.

gracia de discurso que justificaban todo lo que sus amigos habían dicho de él.

Estuvo en el salón al día siguiente, inmerso en todo el entusiasmo de la escena y gritando *Non placet*, con todos sus amigos alrededor. Mientras vivió, debía de vivir su vida<sup>14</sup>. Nunca, en efecto, fue Froude más él mismo, más activo en su mente, y más capaz de influir en los demás, que en aquellos últimos meses: «su irresistible energía espiritual triunfaba sobre la debilidad y el declive, hasta que la gente llena de salud y de fuerza podía contemplar su disminuida humanidad impresionados, con un cierto sobrecogimiento de asombro, por la brillantez de su ingenio, la intensidad de su visión intelectual, y la férrea energía de sus argumentos»<sup>15</sup>.

Newman hizo una última visita a Dartington<sup>(7)</sup> en septiembre. «Me despedí de R. H. F. el domingo once de octubre por la tarde. Cuando me iba, su rostro se iluminó y casi brilló en la oscuridad, como diciendo que en este mundo nos separábamos para siempre»<sup>16</sup>.

No es extraño que las últimas cartas y palabras de un amigo semejante hayan ejercido una influencia tan poderosa en el ánimo de Newman. «Cuando un hombre en el que vive la gracia de Dios yace en el lecho del sufrimiento —dice en un sermón— o cuando ha sido privado de sus amigos y se encuentra solo, ha gustado de modo especial los poderes del mundo futuro, y exhorta y consuela con autoridad»<sup>17</sup>. En los años que siguieron a la muerte de

<sup>14</sup> *Letters and Correspondence* vol. II, 95.

<sup>15</sup> T. MOZLEY, *British Critic*, april 1840.

<sup>16</sup> *Letters and Correspondence* vol. II, 122.

<sup>17</sup> *Parochial and Plain Sermons* V, 300 s.

(7) Lugar de Devon donde vivía y murió Hurrell Froude.

Froude, cuando Newman reflexionaba sobre las cartas y pensamientos de su amigo, que él y Keble se disponían a editar, esa influencia creció en vez de disminuir. Froude quedó como canonizado en sus mentes como el santo del Movimiento y el perfecto ejemplo del espíritu tractariano, de modo que la palabra más leve pesaba considerablemente.

Esto no podía sino tender a disminuir gradualmente la confianza de Newman en la validez de la *Via Media*. Porque si la esencia de esa teoría era mantener un curso equilibrado entre el Scylla del Protestantismo y el Charybdis romano, la influencia de Froude la apartó consistentemente del Protestantismo en una dirección católica. Froude no había visto nunca con simpatía la política de moderación y compromiso. Su camino no era una *Via Media*, sino una *Via Ultima*, una senda empinada y estrecha que iba recta hacia su meta sin desviarse por ningún obstáculo. Este extremismo era más característico del espíritu original del Movimiento de Oxford, que demuestran la *Lyra Apostolica* y los primeros tractos, que la misma *Via Media*.

Pero mientras que esto despertaba un eco profundo en un aspecto de la mente de Newman, no obtenía su pleno asentimiento. Newman era un pensador cauteloso, que rechazaba seguir el paso temerario de Froude o ir adelante antes de haber explorado cuidadosamente el terreno. Nada puede haber más equivocado que la idea, frecuentemente aireada, de que la conversión de Newman no se apoyó en razones teológicas, sino que fue debida a una repentina crisis emocional<sup>18</sup>. Su abandono de la *Via*

<sup>18</sup> Ver F. L. CROSS, *John Henry Newman*, 130-144; G. FABER, *Oxford Apostles*, 413-416, 448-449.



*Media*, lejos de ser una fuga inesperada, fue una lenta y duramente combatida retirada en la que luchó por cada centímetro de terreno.

Tan temprano como en 1835 se abrió la batalla en su correspondencia con el Abate francés Jager<sup>(8)</sup>, y vemos ya entonces en sus discusiones con Froude sobre la tradición, y en la segunda parte de *Pensamientos domésticos desde el extranjero*, la aparición del asunto central —el conflicto entre las concepciones estática y dinámica del Catolicismo—, que iba a ocupar su mente hasta hallar su solución definitiva diez años más tarde en el *Ensayo sobre el Desarrollo de la doctrina cristiana*. Si Froude hubiera vivido, es posible que el conflicto hubiera durado menos, dado que sus simpatías se inclinaban claramente hacia la concepción dinámica de la Iglesia<sup>19</sup>, y su negativa a anatematizar las doctrinas romanas, y su tendencia a considerar la práctica católica existente como expresión de la mente de la Iglesia viviente, no podían sino ir contra la *Via Media*.

De otro lado, justo en el momento de la desaparición de Froude, la *Via Media* encontró un poderoso aliado en Pusey, que desde el año 1835 se convierte en una de las figuras centrales del Movimiento de Oxford. Era desde tiempo antes amigo de Newman, pero se mantuvo alejado del grupo tractariano original. Era generalmente tenido por un liberal moderado, que simpatizaba con las modernas tendencias de la teología alemana, y cuando

<sup>19</sup> Ver *Carta* de 9 de enero de 1834 a Keble, *Remains I*, 336.

(8) Jean-Nicolas Jager (1805-68) mantuvo con Newman una interesante polémica sobre la tradición cristiana y su relación con la S. Escritura y la Iglesia.

H. J. Rose publicó su ataque al racionalismo de los teólogos germánicos, Pusey vino en su ayuda con un ensayo que temía le ganara la reputación de ser «un tercio místico, un tercio racionalista y un tercio metodista, aunque no era ninguna de las tres cosas»<sup>20</sup>. Lo lejos que sus opiniones religiosas se hallaban en este momento de las de aquellos que más tarde llegó a representar, puede verse en las cartas a su prometida. En respuesta a una pregunta sobre Catalina de Siena, por ejemplo, contesta lo siguiente: «Tu tocaya, sobre cuya visión te interrogas, fue probablemente mitad visionaria y mitad mística vidente. No es posible saber en qué medida el fraude puede haberse mezclado con su fanatismo, o si era empleada por otros como instrumento»<sup>21</sup>.

Sin embargo, se hizo gradualmente más favorable a las ideas de Newman y Keble<sup>22</sup>, y al tiempo de la publicación de los primeros tractos era considerado como un simpatizante independiente. Su primer tracto (n. 18 sobre el ayuno) iba firmado con sus iniciales con el fin de salvaguardar su independencia, y hasta la publicación de su importante tracto sobre el Bautismo en 1835 no se identificó completamente con el Movimiento. Su *status* universitario como profesor y su posición social como miembro de una conocida familia le daban el prestigio externo del que Newman y Froude carecían, y desde 1836 tomó el lugar de Hurrell Froude como principal co-

<sup>20</sup> H. LIDDON, *Life of Pusey* (1893-97), vol. I, 153.

<sup>21</sup> Id., 131.

<sup>22</sup> A finales de 1832 puede hablar todavía de Calvino como un santo, aunque, por deferencia a Newman, sustituyó *santo* por *gigante* al publicar la carta.

laborador de Newman y Keble en la dirección del Movimiento.

Pusey era en casi todo el extremo opuesto de Froude. Todas sus cualidades características —sus conocimientos, su ortodoxia, su gravedad y solidez— eran cualidades *pesadas*. Incluso Isaac Williams, que no era frívolo en absoluto, se encontraba «silenciado por una persona tan seria», mientras que su «presencia siempre frenaba el estilo más desenvuelto de Newman»<sup>23</sup>. Si Froude expresaba sus convicciones más hondas en términos epigramáticos, las cartas de Pusey podían equivaler a tratados teológicos. Sólo tenían en común ser pioneros del ascetismo anglicano.

Pero también en este punto había una diferencia significativa entre ambos. Mientras que Froude vivía su ascetismo con un aire de alegre indiferencia, Pusey controlaba su propia naturaleza con la sombría determinación de un Jansenista. Era evidente, sin embargo, que la sonriente ironía del divertido autodesprecio de Froude penetraba más hondamente que el tipo de ascetismo que se manifestaba en el propósito de Pusey de no tumbarse nunca en su cama sin recordarse a sí mismo que sólo era digno de yacer en el infierno, de no sonreír nunca a menos que lo exigiera el deber, y de «beber agua fría en la cena, como lo único adecuado para estar donde no hay ni una sola gota para enfriar esta llama»<sup>24</sup>.

Pero este extremo ascetismo pertenece a la última fase de la carrera de Pusey, después de la muerte de su mujer y de la pérdida de Newman, cuando su celda de Christ

Church (pues vivía en una reclusión casi monástica) era el punto de reunión de las fuerzas del Movimiento de Oxford que pervivían. En los primeros años, hasta 1839, todavía tomaba parte activa en la vida social, y su peso moral y la reputación de su saber tendían a dar al Movimiento un carácter más moderado del que había tenido anteriormente. Fue Pusey el que modificó el carácter de los *Tractos*, transformándolos de breves y provocativas declaraciones de principios, en largos y, debe admitirse, aburridos tratados teológicos. Movilizó la artillería pesada del saber patrístico e inauguró la gran colección de traducciones de los Padres, que continuaría durante un período de cincuenta años.

Pusey era, en una palabra, la perfecta encarnación de la *Via Media*, y parecía como si su influencia fuera a dar al Movimiento un carácter establecido y casi oficial. Un visitante de Oxford escribe en 1836 que «se tiene como un hecho que el Doctor (Pusey) y Newman *gobiernan la Universidad*, y que nada puede resistir su influencia y la de sus amigos».

Nunca fue mayor la actividad publicista del Movimiento. Tenía ahora su órgano oficial en el *British Critic*, que era editado por Newman y más tarde lo fue por Thomas Mozley. Obras teológicas y de controversia salían continuamente de las imprentas, y los *Tractos* vendían 60.000 ejemplares al año. En este momento, sin embargo, intervino de nuevo el irreprimible Froude y arruinó la reputación del Movimiento, en su respetabilidad y moderación, mediante la reasunción de todos los elementos revolucionarios que se hallaban implícitos en la posición tractariana. Desde el punto de vista de la *Via Media*, la publicación de los *Remains* de Froude fue la

<sup>23</sup> *The Autobiography of Isaac Williams*, 70.

<sup>24</sup> *Life of Pusey*, vol. III, 105-8.

mayor equivocación táctica en la historia del Movimiento. Le enajenó las simpatías de los eclesiásticos moderados y despertó la sospecha y hostilidad de sus adversarios. Un representante de los primeros, Samuel Wilberforce, escribe en su diario: «He leído unas páginas del *Journal* de Froude. Me resultan muy instructivas. Van a desacreditar en exceso los principios de la Iglesia, y demuestran una llamativa carencia de Cristianismo»<sup>25</sup>. Un evangélico de Oxford, el Rev. Peter Maurice, observa que «no puede sino llenar de horror el corazón de cualquier cristiano verdadero, y de lágrimas sus ojos». «Demuestra hasta dónde la mente humana (aun con las ventajas del talento natural y de la educación) puede llegar cuando no está guiada por la luz de lo alto»<sup>26</sup>.

Y sin embargo, las intenciones de los editores, Keble y Newman, no podían ser más rectas. Esperaban que las cartas de Froude, con su rechazo de la pretenciosidad y la afectación, fueran un antídoto contra el formalismo y la beatería que habían comenzado a introducirse en el Movimiento a medida que éste se ponía de moda, y pudieran dar a la nueva generación de anglocatólicos una idea viva del verdadero espíritu tractariano. Pensaban que la intimidad de las autorrevelaciones de Froude desarmaría a los críticos, y que todo el mundo se sentiría atraído por su originalidad y encanto. Newman había escrito a Keble: «He transcrito los 'Pensamientos Privados', y estoy hondamente impresionado por su atractivo carácter. Están llenos de enseñanzas e interés... Vemos cómo su

<sup>25</sup> *Life of Samuel Wilberforce*, London 1880, vol. I, 39.

<sup>26</sup> Citado por L. I. GUINEY en *Hurrell Froude*, 407, de Peter Maurice, *A Key to the Popery of Oxford*.

mente hace bellos y originales descubrimientos, a partir de la represión misma que a primera vista parecía ser con toda probabilidad la total prohibición de ejercitar sus especiales energías. Dejando el camino de la originalidad, no ha devenido sino más original»<sup>27</sup>.

Pero este afectuoso tributo a la memoria de un amigo muerto explotó de hecho como una bomba y despertó más alarma en el campo hostil que todos los volúmenes de controversia teológica producidos por el Movimiento. Se pronunciaron discursos sobre el libro en la Cámara de los Comunes, y varios obispos lo censuraron en cartas pastorales, así como profesores de teología en sus sermones. Los más íntimos pensamientos de Froude y sus confesiones más personales se vieron expuestas al ridículo de estúpidos y al escándalo de la respetabilidad pietista.

Pero no debe pensarse que Froude lo habría lamentado. Su irónica autodepreciación no podría haber encontrado mejor monumento que esta exhibición póstuma que derrotaba a sus adversarios a la vez que le humillaba a él. Salvó al Movimiento de hacerse respetable antes de tiempo, mientras que le imprimía un nuevo impulso hacia el ideal católico. Porque las esperanzas de Newman no se vieron del todo frustradas. La publicación de los *Remains* atrajo entusiastas e hizo más que ninguna otra cosa para crear una nueva escuela de completos anglocatólicos, que ejerció gran influencia en la historia subsiguiente del Movimiento<sup>28</sup>.

Los artículos del *British Critic* en 1840-41, que eran los primeros manifiestos de esa escuela —sobre todo el

<sup>27</sup> *Letters and Correspondence*, vol II, 211.

<sup>28</sup> Ver nota al final de este capítulo.

ensayo de Oakeley sobre Jewel<sup>(9)</sup>, y el de Ward sobre Arnold<sup>(10)</sup>— muestran la influencia de los *Remains* en cada página. Oakeley había sido amigo de Froude antes de asociarse al Movimiento, y en el tiempo siguiente acostumbraba a recordar unas palabras que Froude le había dirigido: «Pienso que algún día estarás en el camino recto, pero aún te queda mucho tiempo para llegar a él». Ward, de otro lado, no conocía a Froude personalmente pero debía a sus escritos la conversión al Movimiento. «Apareció Froude —escribe Ward a Pusey—, del cual es poco decir que me agradó más que cualquiera de los libros que he leído. Esto es lo que yo buscaba», dice. «He aquí un hombre que sabe lo que piensa y lo dice. Es la persona para mí. Habla claro»<sup>29</sup>.

La conversión de Ward no fue asunto pequeño, porque era uno de los jóvenes profesores más brillantes y venía directamente del campo contrario. Ocupa de algún modo en la segunda fase del Movimiento la misma posición que ocupó Froude en sus primeros momentos. Es verdad que no tenía el mismo espíritu. Sus maestros eran Bentham y John Stuart Mill más bien que Keble. Pero poseía el mismo amor a la conversación y al epigrama, el mismo agudo ingenio, la misma implacable lógica y la misma antipatía a la pomposidad. Llevaba, sin embargo, la originalidad de Froude hasta lo excéntrico, y el humor de Froude hasta lo bufonesco. Froude había criticado la

<sup>29</sup> W. WARD, *William G. Ward and the Oxford Movement*, London 1889, 84.

(9) John Jewel (1522-71) fue obispo de Salisbury en el reinado de Isabel I.

(10) Ver capítulo I, nota (23).

*Via Media*, pero Ward la redujo a pedazos. No obstante, apenas puede negarse que el *Ideal de una Iglesia Cristiana*, un extenso y amorfo panfleto que fue la última piedra de escándalo del Movimiento de Oxford, era un hijo legítimo de éste, y la lógica culminación de las ideas de Froude.

La reacción de éste contra el conservadurismo y el Erastianismo —su ideal de Iglesia como una sociedad a la vez teocrática y democrática— no se basaba en consideraciones sociológicas, como en Lamennais y de Maistre, sino en su intenso afán de santidad personal: la autoridad sobrenatural de la Iglesia era para él el corolario imperativo de la vida espiritual del cristiano. Esta concepción, que se halla también implícita en los sermones de Newman, era elaborada completa y sistemáticamente en el libro de Ward. Su teoría de la Iglesia no es jurídica como la de Palmer, ni teológica como la *Via Media*, sino moral, y encuentra su criterio supremo en la conciencia y en la experiencia religiosa. «Ningún axioma matemático —escribe— es más cierto que el criterio moral de que allí donde se muestran los frutos de la santidad se encuentra el Espíritu Santo y hay realmente doctrina verdadera»<sup>30</sup>. Porque donde la vida espiritual es fuerte también lo es la vida de fe, y donde ésta se corrompe, aquélla desaparece. Además, la Iglesia verdadera no sólo era la madre de los santos, sino también de los pobres, y es precisamente el descuido de los sufrimientos de estos lo que encendía la indignación de Ward contra la religión inglesa del momento.

Su acusación a la Iglesia de Inglaterra es así de tono moral, y lo resume en las siguientes ideas: 1. Ausencia de

<sup>30</sup> *The ideal of a Christian Church*, Oxford 1844, 207.

todo sistema de disciplina moral para los pobres; 2. Ausencia de lo mismo para los ricos; 3. Descuido total de los deberes de la Iglesia como guardiana y testigo de la moralidad; 4. Idéntico descuido respecto a la ortodoxia; 5. Impotencia de nuestra Iglesia para desempeñar sus otros deberes; 6. Racionalismo dominante<sup>31</sup>.

Esto significaba contraatacar criticando la autosatisfacción insularidad del Protestantismo victoriano, mucho más teniendo en cuenta que Ward veía ejemplificado su *ideal* no en la Iglesia de los Padres, como Newman, ni en la Iglesia medieval, como Froude, sino en el Catolicismo moderno y en las vidas y enseñanzas de los santos de la Contrarreforma. Se trata, sin embargo, de la culminación lógica de un elemento que obraba en el Tractarianismo, un elemento que se había manifestado primero en el drástico antiprotestantismo de Froude y en su exaltación de los ideales ascéticos de la santidad católica. Como ha escrito el historiador sueco Brillioth, «es un hecho de la mayor importancia para comprender históricamente el Movimiento neo-anglicano que el énfasis unilateral sobre la santidad con sus corolarios en la necesidad de la autoridad, la obediencia y el ascetismo, en una exposición lógica como la de Ward quiere ser, parece apuntar de modo directo al sistema romano. Esto responde de un modo que no es accidental a la tendencia romanizante que nunca se manifestó tan fuertemente en la historia última del neo-anglicanismo»<sup>32</sup>.

La misma tendencia aparece en Newman durante estos años, aunque éste seguía un curso algo diferente hacia

<sup>31</sup> Id., capítulo VI.

<sup>32</sup> Y. BRILLIOTH, *The Anglican Revival*, London 1934, 272.

el mismo objetivo. La *Via Media* había desaparecido dejándole en el desierto, repudiado por la universidad que esperaba haber convertido en instrumento de regeneración de la Iglesia de Inglaterra, y por los obispos cuya autoridad apostólica había defendido. En esta crisis, cuando las notas externas de la Iglesia parecían haber fallado y cuando los viejos puntos de referencia de la *Via Media* habían desaparecido, Newman hubo de recurrir a las notas internas de santidad y de presencia invisible del Espíritu de Cristo. «Las cosas externas son prácticamente nada —escribe al obispo de Oxford en 1841—, sea cual sea la relación de un cuerpo religioso con el estado, sean cuales sean su régimen, doctrinas y culto. Si lleva dentro vida de santidad, este don interior hará todo lo importante. Convertirá todo lo accidental en elementos positivos, suplirá los defectos, y conseguirá todo lo que falte. Es lo primero que yo deseo ver en personas y comunidades. Donde Dios omnipotente remueve el corazón siguen a su tiempo los demás dones. La santidad es la gran nota de la Iglesia»<sup>33</sup>.

Newman no trata con esto de negar el principio dogmático, que siempre consideró esencial en el Cristianismo. Pero ahora pensaba que la crítica suprema no se encontraba en una «teoría de papel», sino en la vida sobrenatural de la Iglesia, no «en persuasivas palabras de la razón, sino en la demostración del espíritu y del poder, y que la fe no se apoyaba en la sabiduría del hombre sino en la fuerza de Dios».

Esta es la convicción creyente que inspira los últimos sermones anglicanos de Newman, que son los frutos más

<sup>33</sup> J. H. NEWMAN, *The Via Media*, vol. II, 408.

maduros de su genio literario y religioso. Nadie puede comprender el Movimiento de Oxford sin leer y meditar estos grandes sermones, especialmente la serie de noviembre-diciembre de 1841, sobre las notas internas de la Iglesia, y los de noviembre-diciembre de 1842 sobre «El imperio cristiano»<sup>34</sup>, porque expresan el espíritu del Movimiento en su forma más pura, liberada de polémicas eclesiásticas y puntos controvertidos que desfiguran su historia exterior. Nos muestran el Movimiento no como una reacción temporal contra la legislación eclesiástica del parlamento reformista, ni como un intento de forzar los hechos históricos dentro del molde artificial de una teoría libresca, sino en su esencial carácter de defensa del misterio sobrenatural del Cristianismo, un orden realizado en la vida espiritual del individuo cristiano y en la realidad corporativa de una sociedad divina.

La peregrinación espiritual del Movimiento de Oxford había terminado. Había conducido a sus seguidores a través de «oscuridad, tormentas y el sonido de palabras» hasta la visión de «Monte Sión, la Ciudad de Dios vivo, la Jerusalén celestial, y hasta la asamblea de la Iglesia de los primogénitos que están en el cielo».

### Nota sobre los últimos desarrollos del Movimiento de Oxford

La nueva corriente que entró en el Movimiento hacia 1839 se ha visto descuidada por los historiadores, debido,

<sup>34</sup> *Sermons on Subjects of the Day*, 1843, nn. 21-24 y 14-17.

de una parte, a una antipatía hacia sus tendencias romanizantes, y, de otra, al posterior alejamiento de Newman respecto a Ward y sus amigos. Pero, de hecho, esta corriente tenía más en común con la tradición original tractariana de lo que se supone, a la vez que es también la fuente de muchos de los rasgos característicos del posterior desarrollo anglocatólico.

La postura que defendían aquellos jóvenes intelectuales se halla expresada en su forma más moderada por un artículo escrito en defensa de la posición de Oakeley sobre la Reforma. Bajo el título de «Lo que quiere significarse por Desprotestantizar la Iglesia» (*British Critic*, julio 184), escribe Oakeley: «El Movimiento hacia adelante apunta sólo hacia una expansión y desarrollo del actual sistema eclesial, *tal como ahora existe*. No se opone a los principios de la Iglesia o el estado... Lejos de ser un extraño, simpatiza con el espíritu nuclear y la esencia de la Iglesia. Se identifica con ese espíritu, y lo considera como su fuente; y se apela a una vida antigua, y todavía existente, de la Iglesia, a la que trata de liberar de un moderno lenguaje que la sofoca. Es muy cruel e injusta la acusación levantada contra los seguidores de ese movimiento de que, por el hecho de querer liberar a la Iglesia y a su teología de una capa externa y artificial, son sus desertores y apóstatas... Se sienten conectados con la Iglesia por lazos que se extienden a lo largo de toda su historia. Por haber renunciado a un intervalo triste que dejó entrar el espíritu puritano-protestante, no han olvidado todo lo que la Iglesia y sus teólogos han llevado a cabo desde entonces como reacción contra ese espíritu, sus piadosos y nobles esfuerzos para rescatarla de esa garra letal y de sus peores consecuencias. Hay un amplio campo a

ambos lados de esa época, que consideran su terreno propio y el de una Iglesia auténtica.

«Reclaman como suyos los santos sajones y los prelados normandos, templarios y peregrinos, caballeros cristianos y monjes del claustro, y descendiendo la corriente del tiempo, sus recuerdos pasan a graves arzobispos y obispos. Rey Mártir<sup>(11)</sup>, y nobles leales, y a ese grupo fiel que fueron confesores de la verdad cuando ascendió un rey que renegó de ella. Estos y otros mil lazos les unen a su Iglesia con un vínculo inamovible, y no pueden comprender que si piensan que precisamente *ahora* más que nunca necesita la Iglesia la ayuda de sus hijos, deban abandonarla. En todo caso, no van a hacerlo. Se sienten y ven a sí mismos como sólidos y legítimos miembros de ella; y ruegan que se considere por personas imparciales, en la Iglesia y el estado, cuál de los dos movimientos será probablemente el más *revolucionario* al final, si el que parte de la raíz y lleva consigo el carácter histórico de la Iglesia, o *el que rechaza aquélla y es rechazado por éste*».

Esta es la doctrina de la continuidad anglicana que ha llegado a ser enseñanza común del anglocatolicismo moderado, y resulta llamativo encontrarla defendida por la llamada corriente Romana en defensa de sus presuntas tendencias extremas.

---

(11) Carlos I (1600-1649).

## VIII. Conclusión

Los límites de este estudio no me permiten tratar los años últimos del Movimiento de Oxford o los acontecimientos que llevaron al cataclismo final de 1845-46. Para los contemporáneos, esos sucesos parecían dibujar el colapso del Movimiento y la ruina de su obra. La consternación e incertidumbre de los supervivientes se refleja con viveza en el capítulo conclusivo del libro de Dean Church, así como en las cartas de Keble, Pusey, Marriott<sup>(1)</sup> y otros. Porque la pérdida de Newman dejó al partido sin una cabeza, un grupo de individuos diseminados, carente de política común.

El círculo íntimo de los tractarianos originales, como Keble, Copeland<sup>(2)</sup> e Isaac Williams, se vieron demasiado

---

(1) Charles Marriott (1811-58) se educó en Exeter y Balliol (Oxford). Colaboró con Pusey y Keble en la *Library of the Fathers* a partir de 1841.

(2) William J. Copeland (1804-1885) fue coadjutor de Newman en Santa María de Oxford. En 1869 publicó una nueva edición completa de los *Parochial and Plain Sermons* de su antiguo párroco. Permaneció siempre anglicano.

afectados por el trauma sufrido como para asumir el liderato, y fueron Manning y Robert Wilberforce quienes intentaron reagrupar las desperdigadas fuerzas del Movimiento en el país, aunque también ambos estaban destinados a seguir a Newman en pocos años. Mientras tanto, Pusey, Marriott y Church mantuvieron levantada en Oxford la bandera de los principios tractarianos ante dificultades casi insuperables. El Movimiento de Oxford en sentido estricto había finalizado, pero gracias sobre todo a Pusey su espíritu sobrevivió para inspirar la acción del Movimiento anglocatólico en el país.

Pero esto no fue en modo alguno reconocido completamente por la opinión pública del momento. Pusey fue al principio mirado con fuerte desconfianza como cabeza de una facción romanizante que era desleal en secreto a la Iglesia de Inglaterra, e incluso su obispo, Samuel Wilberforce, pudo escribir que la falta de humildad de Pusey y su egoísta pretensión de liderato le habían llevado a serios errores<sup>1</sup>. El grupo *High Church* moderado había sufrido un severo golpe y no quería asumir nuevos riesgos. Reconocían los grandes servicios que Newman había prestado a la Iglesia de Inglaterra, pero pensaban que era necesario volver a cualquier precio a la *Via Media*.

Un notable ejemplo de este estado de ánimo se halla en el juicio final formulado sobre la obra del Movimiento de Oxford por uno de sus primeros miembros. Al final de sus días, William Palmer de Worcester rinde un poderoso tributo a Newman, a quien considera autor y único líder del Movimiento que resultó en el despertar de la Iglesia

<sup>1</sup> *Life of Samuel Wilberforce*, London 1880, vol. I, 311.

de Inglaterra. Pero, continúa, «la enseñanza de Newman había sido también teórica, y contenía demasiado de especulación y de controversia para ser capaz de permanencia. De modo que surgió un elemento más práctico y beneficioso, que tomando lo que había de bueno y verdadero en el sistema de Newman, y en armonía con la Iglesia de Inglaterra, colocó esos principios dentro de una actitud más alta, noble y práctica. Como se dijo de Saúl, 'ha matado miles, pero David ha matado decenas de miles', lo mismo ocurrió en este caso».

Nada hay aquí de sorprendente, y uno esperaría que Palmer continuase en una alabanza de Pusey. Pero su David no es Pusey, ni Keble, ni Church, ¡es *Samuel Wilberforce*! «Newman —leemos— puso los cimientos, pero Wilberforce edificó el templo. Wilberforce hizo realidad ante el mundo, ante grandes y pequeños, el verdadero ideal del episcopado cristiano dentro de la Iglesia de Inglaterra, un modelo que iba a ofrecer el ejemplo para todas las edades de la Iglesia, pero que nunca tuvo competidores ni semejantes»<sup>2</sup>.

Todo esto resulta sorprendente al lector moderno, pero no es tan absurdo como parece a primera vista. Porque los resultados del Movimiento de Oxford deben verse en el desarrollo del compromiso operativo de la nueva *Via Media* victoriana, así como en el Puseísmo y Ritualismo, y en la 'Segunda Primavera' de la Iglesia Romana en Inglaterra. La Iglesia anglicana tal como existe hoy debe más de lo que se supone a la obra del obispo Wilberforce, porque fue él y la política que defendió lo que

<sup>2</sup> W. PALMER, *Narrative of Events*, 256-257.



transformó la *Via Media* de una teoría de papel en un sistema que funcionó. Es un interesante ejemplo de desarrollo, aunque no satisface los criterios de la doctrina de Newman, dado que elimina, o reduce a un mínimo, el principio dogmático en el que la *Via Media* original se fundaba.

Mucho menos habría contado con la aprobación de Hurrell Froude, porque este desarrollo prolongaba la vida del Erastianismo y restauraba la alianza de Iglesia y estado sobre una base más amplia. Es verdad que esto debía también mucho a los eclesiásticos liberales, sucesores de Arnold y Whately, pero es dudoso que sus ideas hubieran contado mucho a no ser por la aparición de este nuevo partido medio. Además, el cambio en el espíritu del liberalismo político y su abandono del tono anticlerical que caracterizó su primera época puede haber obedecido en alguna medida a la influencia del Movimiento de Oxford, representado por hombres como Gladstone.

Ciertamente no dejó de surtir efectos en el tono general de la cultura inglesa del siglo XIX. Como Matthew Arnold escribió de Oxford en un conocido pasaje de *Cultura y Anarquía*<sup>(3)</sup>, «no hemos ganado nuestras batallas políticas ni impuesto nuestras principales ideas, ni detenido el avance de nuestros adversarios, ni caminado victoriosos con el mundo moderno, pero hemos influido silenciosamente en la mente del país y preparado corrientes de sentimientos que han minado la posición de nuestros adversarios; hemos conservado nuestra comunicación con el futuro». «No es fácil estimar todo lo que las ideas y

(3) La obra data de 1869.

sentimientos creados por los movimientos del Dr. Newman, el vivo deseo de belleza que alimentó, la honda aversión manifestada hacia la dureza y vulgaridad del liberalismo de la clase media, la luz poderosa vertida sobre las sucias y grotescas ilusiones de la clase media protestante, no es fácil, digo, estimar lo que todo esto contribuyó a nutrir la corriente de oculta insatisfacción que ha erosionado el terreno del confiado liberalismo de los últimos treinta años, y ha preparado el camino para su rápido derrumbamiento y su superación».

Pero la verdadera significación del Movimiento de Oxford no estriba en victorias tan relativas. Su misión no era preparar el camino para el compromiso victoriano o desempeñar el papel de Juan Bautista para el Mesías de Matthew Arnold. Si representa algo, representa la verdad religiosa, y si sus ideales religiosos hubieran sido falsos, habría sido como un callejón sin salida, irrelevante para el pensamiento vivo. Las controversias eclesiásticas que marcaron la trayectoria del Movimiento han muerto, tanto es así que hace falta un considerable esfuerzo de la imaginación para darse cuenta de que alguna vez existieron. Pero los tractarianos no eran un simple partido eclesiástico. Poseían, en una medida no usual en Inglaterra, un cuerpo común de principios intelectuales y espirituales que pueden ser separados de las circunstancias políticas y eclesiásticas del momento histórico, y que permanecen de vital importancia para la religión del mundo moderno.

Durante el último siglo, la religión europea ha atravesado la gran crisis de su historia. Los tractarianos eran contemporáneos no sólo de Arnold y Hampden y Stanley, sino de Strauss y Feuerbach, y de Comte y Renan. El

verdadero asunto religioso planteado a la época no era si debían prevalecer las tesis *High Church* o *Low Church* en Inglaterra, sino si la religión cristiana iba a preservar su identidad espiritual o si sería trasformada por el espíritu del tiempo, y absorbida por la cultura secularizada del mundo moderno. En la Europa católica esta cuestión ha asumido la forma de una encarnizada batalla entre la Iglesia y las fuerzas organizadas del anticlericalismo, que han conseguido por lo general descristianizar el estado y la educación pública, sin afectar a la autonomía espiritual y a la vitalidad de la Iglesia misma. En la Europa protestante, la pelea ha sido más bien interna y ha producido un efecto profundo en la creencia y las enseñanzas religiosas. Ha existido siempre en el protestantismo una tendencia contraria a lo sobrenatural, que se hace patente ya en el siglo XVIII en hombres como el obispo Hoadly<sup>(4)</sup>, y más directamente aún en el Socinianismo y el Unitarismo<sup>(5)</sup>.

El Protestantismo fue capaz de resistir esta tendencia sólo en la medida y durante el tiempo que pudo apelarse a un órgano infalible de revelación sobrenatural. Pero con el desarrollo de la crítica bíblica en el siglo XIX, el carácter objetivo e infalible de la revelación cristiana desapareció gradualmente y se abrió un camino para la completa eliminación de lo sobrenatural en el Cristianismo protes-

---

(4) Benjamin Hoadly (1676-1761) fue obispo de Salisbury y luego de Winchester. Sus opiniones teológicas liberales suscitaron notable oposición.

(5) Los Unitarios, que niegan la doctrina de la Trinidad, tuvieron cierto arraigo en Inglaterra durante los siglos XVII y XVIII. Mantienen todavía una tenue presencia en el país.

tante. Esta tendencia ha sido resistida por el oscurantismo antiintelectualista de los fundamentalistas y por el iluminismo de sectas protestantes más extremas, así como, en años recientes, por el intento Barthiano de restaurar la concepción de la trascendencia de la Revelación divina según el espíritu de Calvino y los reformadores. Es difícil pensar, sin embargo, cómo esta última línea de pensamiento puede mantenerse por un mero *tour de force*, sin una base institucional e histórica de autoridad, mientras que el protestantismo liberal parece carecer de un principio interno que le permita resistir a la presión creciente de la cultura secularizada.

El Movimiento de Oxford aportó, sin embargo, un nuevo elemento a la vida espiritual del siglo XIX. Defendía sobre todo la preservación de la identidad religiosa del Cristianismo, y representa el intento de restaurar la concepción católica de un orden sobrenatural objetivo y de la idea de autoridad divina dentro de los límites de la Iglesia establecida en la Inglaterra protestante. Fue mediante Newman como estos principios fueron más claramente percibidos y recibieron una completa formulación intelectual, pero a pesar de las diferencias de carácter y mentalidad entre los líderes del Movimiento, Newman, Keble, Froude y Pusey estaban de acuerdo en este tema.

Todos estaban por la autoridad y la tradición contra el liberalismo, y por lo sobrenatural contra el racionalismo y el naturalismo. La nota fundamental del Movimiento de Oxford fue su *antimodernismo*. Es verdad que comenzaron en la arena política, en protesta contra la secularización del estado moderno y su interferencia con los derechos de la Iglesia. Pero muy pronto el conflicto se hizo una batalla interna entre fuerzas antagónicas dentro

de la Iglesia de Inglaterra, no, sin embargo, entre *High Church* y *Low Church*, entre Católicos y Evangélicos, sino entre tradición y liberalismo religioso. De hecho, en la primera gran batalla que los tractarianos combatieron —el ataque al nombramiento de Hampden<sup>(6)</sup> como profesor de teología— tuvieron el apoyo de los Evangélicos.

El Dr. Hampden defendía, o eso se pensaba, la idea típicamente modernista del dogma. Un dogma teológico no era, según él, una definición infalible de la verdad revelada, sino la expresión del pensamiento de una determinada época, y reflejaba los modos cambiantes de la filosofía dominante. Pero dado que la filosofía no es religión, el pensador cristiano tiene todo el derecho a usar sus poderes críticos para separar el núcleo de la verdad religiosa de su envoltura teológica temporal. La edad moderna no debía sentirse vinculada a los credos del pasado. Podía formular su propia visión intelectual del Cristianismo a partir de los recursos de sus ricos conocimientos y sus amplias sintonías espirituales.

Es evidente que esto no es otra cosa que modernismo en su pleno sentido teológico, aunque no se aplicaba aún al texto bíblico o a las narraciones evangélicas. Pero la esencia del modernismo debe buscarse no en la crítica histórica, sino en el principio antidogmático, es decir, viene a ser idéntico con lo que Newman denominaba liberalismo. En el caso de un hombre como von Hügel, se aprecia enseguida que no era un verdadero modernista,

---

(6) Renn Hampden (1793-1868) fue profesor de Teología en Oxford, pero debido a sus opiniones teológicas liberales suscitó la oposición de los Tractarianos, que bloquearon su nombramiento como *Regius professor* en 1836.

por mucho que compartiera las ideas del modernismo en asuntos de crítica, dado que aceptaba sin fisuras el principio dogmático del Catolicismo: la existencia de una verdad y de una autoridad divinas a las que debían conformarse la mente y la voluntad humanas. Para un auténtico modernista, el hombre es la medida de todas las cosas, y el espíritu del tiempo es el espíritu de Dios. Decir que una creencia o una ley moral no son modernos equivale a condenarlos, porque a los ojos del modernista no hay verdades eternas ni ley divina que sea diferente a la ley del cambio.

La significación histórica del Movimiento de Oxford debe buscarse en su capacidad de reconocer la vital importancia de estas cuestiones y en su aceptación del reto liberal. Actuaba *pro causa Dei* contra la apostasía del mundo moderno. El resurgir católico contemporáneo en el continente combatía sin duda al mismo enemigo que el Movimiento de Oxford, pero luchaba contra él como un enemigo externo, mientras que, para los tractarianos, el enemigo estaba ya dentro, setenta años antes de que ocurriera lo mismo en el interior de la Iglesia católica.

El hecho de que los líderes del Movimiento, Keble, Pusey y el resto, pudieran mantener su confianza en Newman y su devoción hacia él después de su conversión fue debido a su convicción de estar comprometidos en una guerra común contra el mismo enemigo. Aunque eran profundas las diferencias que les mantenían apartados de la Iglesia católica, no podían condenarla por las mismas razones que lo hacía el inglés medio —como enemiga de la civilización y el progreso— porque en esos temas se hallaban situados en el mismo terreno. Cuando en

los años sesenta, la publicación del *Syllabus*<sup>(7)</sup> por Pío IX levantó un grito de execración por parte de la Europa protestante y liberal, Oakeley pudo decir con toda verdad que la enseñanza de Pío IX era la misma que él había oído de los labios de Keble y de Hurrell Froude. La famosa condena papal de la proposición que «la Iglesia puede y debe reconciliarse con el liberalismo, el progreso y la civilización moderna» es precisamente la postura de los líderes del Movimiento de Oxford, y podría servir de emblema a los *Remains* de Froude, la *Lyra Apostolica*, el sermón de Newman sobre el Espíritu del tiempo, y el de Keble sobre la apostasía nacional.

La verdad de esta proposición le parece tan obvia al liberal que condenarla es un acto de locura blasfema, y consiguientemente la frase del *Syllabus* ha escandalizado siempre a la mente liberal, del mismo modo que la negación de Dios o de la inmortalidad del alma humana escandaliza al cristiano. Para los tractarianos era, de otro lado, evidente que la Iglesia no podía reconciliarse con los principios antidogmáticos y contrarios a la autoridad, que son la esencia del liberalismo, mientras que el progreso, que es simplemente el proceso natural de cambios culturales, no posee un derecho intrínseco a la lealtad de los cristianos. Del mismo modo era imposible para ellos considerar a la civilización como un bien absoluto, en tanto que representase la apostasía del mundo moderno y la rebelión de la Cristiandad contra la tradición cristiana.

Esta era la cuestión central del Movimiento de Oxford, y todas sus medidas de reforma eclesiástica y litúr-

gica se hallaban subordinadas a esta preocupación crucial. Si Keble o Pusey volvieran hoy para ver los resultados de sus esfuerzos, no los juzgarían por los cambios introducidos en el ceremonial eclesiástico. No prestarían mucha atención al aumento en el uso de los ornamentos, incienso y canto gregoriano. Preguntarían hoy si había más fe sobrenatural en la Iglesia de Inglaterra que hace un siglo, si había una percepción mayor del dogma y una visión más objetiva de la verdad religiosa. Y no sería fácil responder afirmativamente, dado que el éxito del movimiento anglocatólico en los aspectos relativos al culto externo han ido acompañados por un no menor avance de liberalismo y modernismo en cuestiones de fe. Pero lo que más alarmaría y escandalizaría a los espíritus de Keble y Pusey es que esas dos tendencias no son movimientos nítidamente definidos y mutuamente hostiles. Ambos coexisten en el seno mismo del partido anglocatólico.

Es fácil encontrar personas que aceptan todo lo externo del culto católico, pero que a la vez profesan con laxitud no los 39 artículos anglicanos pero sí los tres credos. Como ha escrito recientemente el decano de Exeter en una publicación anglocatólica, «los teólogos anglocatólicos se hallan entre los más distinguidos y a veces los más drásticos críticos de la Biblia, y el modernismo de Tyrrell y Loisy<sup>(8)</sup>, obligado a una vida subterránea en la Iglesia Romana, ha encontrado un hogar acogedor en la teología anglocatólica.

La política reaccionaria del Movimiento de Oxford, que iba contra el modesto intento de difundir 'saber útil'

(7) El *Syllabus* fue publicado en 1864.

(8) George Tyrrell (1861-1909) y Alfred Loisy (1857-1940) son representantes destacados del denominado modernismo católico.

contra el reformismo, ha sido desplazada por políticas de izquierda, y se ha descubierto afinidad entre la fe católica y el socialismo, e incluso el comunismo. No parece haber incompatibilidad entre la Misa y la bandera roja»<sup>3</sup>. De ahí, que el Dr. Matthews vea el logro verdadero del Movimiento de Oxford en la formación de un nuevo tipo de Catolicismo libre en el que la tradición de la Iglesia «es pensada no como un depósito inmutable, sino como un espíritu creativo manifestado a través de las experiencias en desarrollo de la comunidad de culto», y que interpreta la idea sacramental «no de modo legalista, sino con la libertad de la poesía»<sup>4</sup>.

El Dean no es un anglocatólico, pero hay mucho en la moderna literatura anglocatólica que justifica sus afirmaciones. Incluso el centenario del Movimiento de Oxford se ha convertido en una ocasión para justificar los ideales de un liberalismo religioso que habría sido absolutamente odioso a los líderes del Movimiento. Sin embargo, la más reciente biografía anglocatólica de John Keble llega a intentar convertir a este architradicionalista en el patrón del modernismo anglocatólico. Afirma que Keble apunta el camino hacia una posible alternativa al Catolicismo tradicional, es decir, hacia un catolicismo liberal que sería humanitario e individualista, en vez de ser autoritario y tradicionalista, y que cooperaría abiertamente con otras formas de religión dentro de un mensaje religioso común<sup>5</sup>.

Aparte de lo que pensemos sobre este ideal, no hay duda de lo que Keble habría pensado de él. A sus ojos era

<sup>3</sup> *The Green Quarterly*, 1933, 71.

<sup>4</sup> *Id.*, 75.

<sup>5</sup> Ver Kenneth INGRAM, *John Keble*, London 1933, 25.

imposible para el Catolicismo «entrar en contacto con la evolución del pensamiento moderno» mediante una rendición del principio dogmático, y si hubiera juzgado que «el genio de la Iglesia de Inglaterra» exigía tal claudicación, habría considerado deber suyo la renuncia a ser miembro de una Iglesia apóstata. Estas nuevas tendencias son, de hecho, las mismas hacia el nominalismo y el modernismo que él denunció tan implacablemente en su famoso sermón sobre la tradición, que refleja su posición fundamental mucho mejor que su otro conocido sermón sobre la Apostasía nacional. Y tal vez nada muestra mejor el cambio en el espíritu del anglocatolicismo que lo mucho que ha retrocedido desde aquel alto nivel de la dogmática ortodoxa anglicana.

Este cambio en el espíritu del anglocatolicismo se manifiesta también en su actitud hacia Roma, porque si bien los tractarianos no carecían de hostilidad hacia la doctrina romana, su actitud descansaba en bases del todo diferentes. La gran piedra de escándalo era para los tractarianos el culto a los santos y a sus imágenes, que consideraban —como los reformadores— esencialmente idolátrico. Los modernos anglocatólicos, de otro lado, se escandalizan por los mismos temas en los que los tractarianos y Roma estaban de acuerdo, es decir, su tradicionalismo y estima hacia la autoridad, su hostilidad al liberalismo, y su fe en la infalibilidad de la Biblia. Por ejemplo, en un artículo reciente de Mr. Kenneth Ingram éste cita precisamente el pasaje del *Syllabus* mencionado más arriba como expresión del principio esencial del Movimiento de Oxford, y lo usa como prueba evidente de que Roma se equivoca siempre<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> *The Green Quarterly*, 1933, 83.

Este cambio parece inexplicable a primera vista. Cuando el movimiento liberal eliminaba todo lo que le había precedido, y tenía a su favor el peso de la opinión pública y las mentes más brillantes del momento, los fundadores del anglocatolicismo se alzaron contra él y lo anatematizaron. Hoy, cuando el liberalismo es una fuerza apagada, cuando apenas alguien cree en el progreso y la civilización moderna parece dedicada a autodestruirse, encontramos a los herederos del Movimiento de Oxford (o por lo menos a algunos de ellos) rindiendo su puesto a un enemigo que está en plena retirada.

Pero la causa última de esta contradicción debe buscarse en la historia posterior del Movimiento de Oxford mismo. Ningún movimiento puede vivir solamente de tradición, aunque sea la de Keble y Pusey. Necesita principios intelectuales positivos. Los hombres que daban al Movimiento su carácter intelectual eran, sin embargo, los que lo abandonaban para ir a Roma. Keble y Pusey eran fuerzas poderosas de carácter moral, pero no eran pensadores. Salvaron por su influencia personal la tradición anglocatólica para la Iglesia de Inglaterra, pero no eran capaces de llenar el lugar de Newman. La marcha de éste dejó un vacío intelectual que quedó sin ocupar o fue ocupado con materiales improvisados y heterogéneos.

Esto ha sido el punto débil en los desarrollos posteriores del Movimiento, y explica la intrusión intelectual de un elemento que es completamente incongruente con su espíritu original. No obstante, es difícil ver cómo un elemento así puede ser incorporado permanentemente a la tradición anglocatólica. Uno debe en último término expulsar al otro. O la tradición tractariana suministrará la base para un retorno a los principios intelectuales católi-

cos, o el Movimiento será tan impregnado de los elementos modernistas que no podrá oponerse al protestantismo liberal y tenderá a fundirse con éste en la unidad amorfa de un cristianismo sin credo.

Pero si lo hace, será sólo por un momento. El tiempo de estos compromisos ha pasado. Podrían haber tenido éxito en el siglo XIX, cuando las victorias del liberalismo y del progreso material se unían para crear la ilusión de que todo era para lo mejor en la mejor de las civilizaciones posibles, y que la tradicional oposición entre Iglesia y mundo había perdido su sentido.

Los tractarianos no se dejaron engañar por estos espejismos. Leyeron los signos de los tiempos mejor que quienes decían estar en sintonía con el espíritu de la época. Sabían hacia dónde iba el mundo y no se habrían sorprendido por el ateísmo de la Rusia moderna o el materialismo de la actual civilización de masas. Creían que la Cristiandad se encaraba una vez más con la perspectiva de la persecución, y que debía estar preparada para una larga lucha contra los poderes del mundo.

«¿No se hace en este tiempo un especial esfuerzo en todo el mundo, pero más visible y formidablemente en sus lugares más poderosos y civilizados, para prescindir de la Religión? Es un intento de que sean los números y no la Verdad el fundamento de mantener uno u otro credo, como si hubiera en la Escritura razón alguna para pensar que los muchos tendrán razón y los pocos estarán en el error. Es un intento de privar a la Biblia de alguno de sus sentidos con exclusión de otros, y de hacer pensar a la gente que posee cien sentidos todos ellos buenos, o en otras palabras, que no tiene sentido alguno, que es letra muerta que puede dejarse de lado. Es un intento de

superar completamente la religión en la medida en que es exterior y objetiva, desarrollada en normas concretas, o puede ser expresada en palabras escritas, y confinarla así a nuestros sentimientos íntimos, que son tan variables y movedizos.

«¿Nos permitiremos los cristianos participar en estos planteamientos? No deseamos ni siquiera ayudar con un dedo al Misterio de iniquidad que quiere convulsionar la tierra. ¿Qué tienen en común la santidad y la maldad? ¿Qué tienen en común la luz y las tinieblas?»<sup>7</sup>.

El espíritu de apocalipsis que encuentra su más clara expresión en este pasaje, caracteriza todas las enseñanzas de los primeros tractarianos y es tal vez el rasgo del Movimiento de Oxford que resulta más difícil de comprender y aceptar por el lector moderno. Es, sin embargo, una de las notas auténticas del Cristianismo histórico, y si se ignora se hace imposible entender no sólo el espíritu del Movimiento de Oxford sino también el espíritu del Nuevo Testamento.

---

<sup>7</sup> *Tracto 85.*

ESTE LIBRO, PUBLICADO POR  
EDICIONES RIALP, S. A.,  
ALCALÁ, 290, 28027 MADRID,  
SE TERMINÓ DE IMPRIMIR  
EN GRÁFICAS RÓGAR, S. A.,  
NAVALCARNERO (MADRID),  
EL DÍA 23 DE MAYO DE 2000.